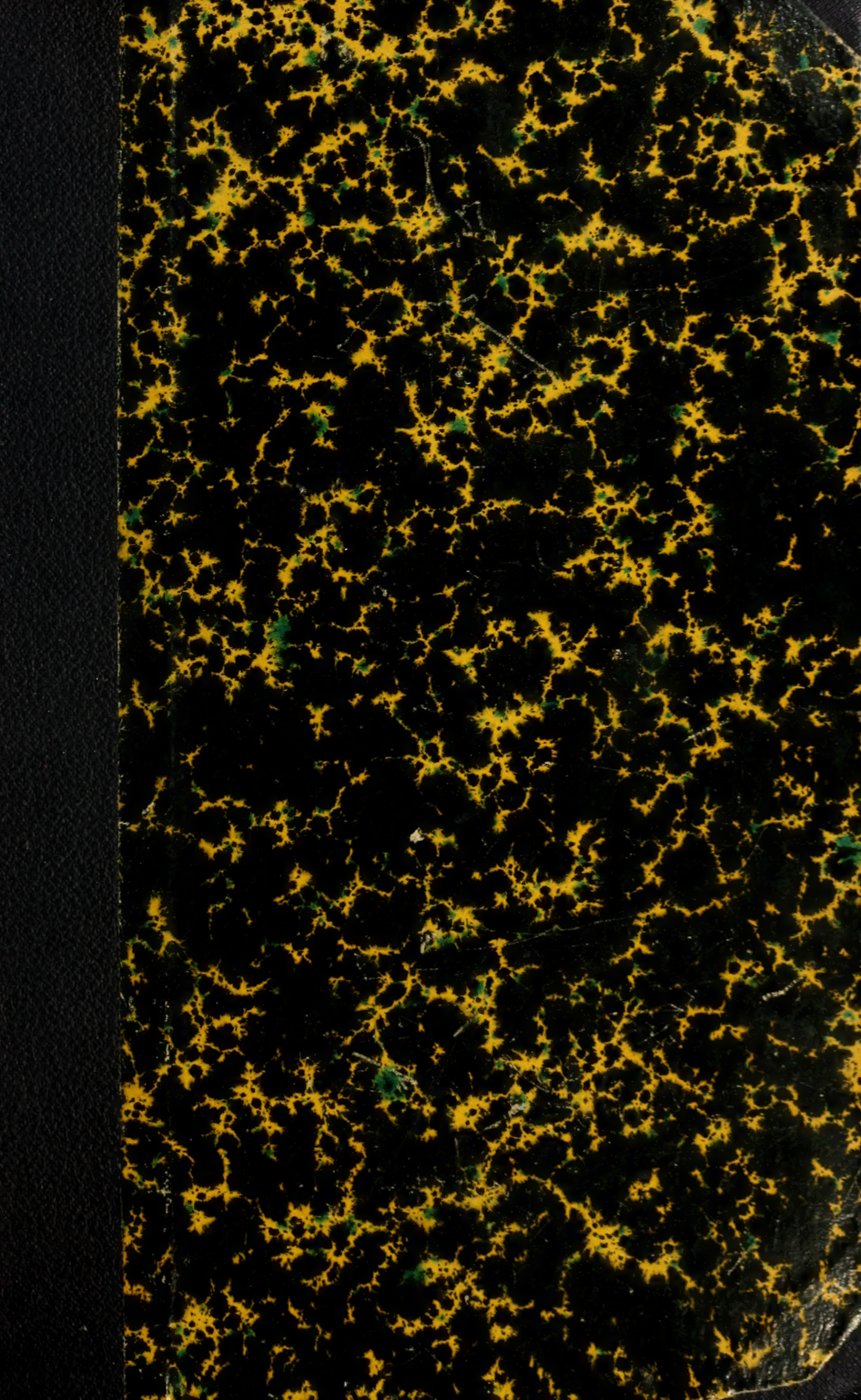








Stimmen aus Maria-Laach.

Katholische Blätter.

Fünfundvierzigster Band.

Freiburg im Breisgau.
Herder'sche Verlagshandlung.
1893.
Zweigniederlassungen in Straßburg, München und St. Louis, Mo.
Wien I, Wollzeile 33: B. Herder, Verlag.

Buchdruckerei der Herder'schen Verlagshandlung in Freiburg.

Inhalt des fünfundvierzigsten Bandes.

Miscellen.

Seite

Verzeichniß der besprochenen Schriften.

Berichtigung.

S. 396 Z. 7 ist der Satz: „An anderer Stelle . . . Cleriker", der durch Nichtbeachtung der Interpunction veranlaßt wurde, zu tilgen.

Albrecht Ritschl über das Gottesreich.

Albrecht Ritschl, von dem die „Ritschlsche Theologie" ihren Namen herleitet, wurde zu Berlin als Sohn eines hohen protestantischen Geistlichen, des Bischofs Georg Karl Benjamin Ritschl, im Jahre 1822 geboren. Er wandte sich dem Fache seines Vaters zu und besuchte zum Studium der Theologie mehrere Universitäten. Nach Vollendung seiner Studien habilitirte er sich als Privatdocent der Theologie in Bonn 1846, wo er 1853 außerordentlicher und 1860 ordentlicher Professor wurde. Im Jahre 1864 folgte er einem Rufe an die Universität Göttingen. Hier starb er im Jahre 1889.

Unter seinen Werken ist das bedeutendste „Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung", drei Bände, von denen der letzte im Jahre 1874 erschien [1]. Außerdem schrieb er in drei Bänden eine „Geschichte des Pietismus" und mehrere kleinere Werke, von denen wir, als wichtiger für unsere Aufsätze, hervorheben die für Primaner des Gymnasiums verfaßte Schrift „Unterricht in der christlichen Religion" (4. Aufl. 1890) und die polemische Schrift „Theologie und Metaphysik" (2. Aufl. 1887).

Ritschl stellte sich in einen Gegensatz zu allen vorgefundenen theologischen Richtungen und wurde daher auch von allen Seiten, von rechts und von links, bekämpft, ein Kampf, welcher vielfach sowohl von seiten Ritschls wie von seinen Gegnern lebhaft und erregt geführt wurde. Auf orthodoxer Seite erhob sich gegen ihn besonders Frank in Erlangen, auf liberaler Lipsius in Jena und Pfleiderer in Berlin. Doch vermehrten sich dabei die Anhänger Ritschls, die freilich auch selbst wiederum untereinander verschiedene Gruppen bilden, so daß man unter ihnen bereits eine Rechte (Kaftan in Berlin), eine Mitte (Herrmann in Mar-

[1] Uns liegt vor der erste Band in 2. Auflage (1882), der zweite und dritte in 3. Auflage (1889 u. 1888).

burg) und eine Linke (Bender in Bonn) zu unterscheiden beginnt[1]. Auch der Dogmenhistoriker Adolf Harnack in Berlin, welcher jüngst in dem Streit über das apostolische Glaubensbekenntniß eine so hervorragende Rolle gespielt hat, wird zu den Ritschlianern gerechnet. Es gibt wohl keinen protestantischen Theologen der Gegenwart, über den nicht nur in gelehrten Werken, sondern auch in Zeitschriften und Zeitungen so viel geschrieben und in Vorträgen so oft gesprochen wird, wie über Albrecht Ritschl. Die nach ihm benannte Theologie bildet einen Grundzug im geistigen Gepräge des modernen Protestantismus. Es dürfte daher manchem unserer Leser nicht unerwünscht sein, wenn wir zur Orientirung über die Ritschl'sche Theologie einige Hauptpunkte derselben kurz darlegen und würdigen.

Der springende Punkt der Ritschl'schen Richtung liegt nach einer neuern, von einem Anhänger Ritschls verfaßten Schrift[2] in der Methode. Während die „drei großen Richtungen in der Theologie unseres Jahrhunderts, die liberale, die confessionelle oder orthodoxe, die vermittelnde", „die in bitterem Hasse miteinander rangen, bis sie sich Ritschl gegenüber in gewisser Weise eins zu fühlen und dem entsprechend zu coaliren begannen", unter directem Einflusse Schleiermachers „ein empirisches Gefühl oder unmittelbares Selbstbewußtsein" als „Ausgangspunkt der Theologie" betrachteten[3], geht Ritschl nicht vom „frommen Bewußtsein", sondern vom „Evangelium" aus. „Ritschl behandelt die Heilige Schrift, die Offenbarung, nicht mehr bloß als Controlle für den Inhalt des ‚christlichen Selbstbewußtseins', sondern als Quelle desselben so, daß sie ihm die Ansprüche bezeichnet, welche Gott an die Menschen stellt. Er ist regiert von dem Gedanken, daß es einen Glaubensgehorsam gibt, und daß die Dogmatik nach der Offenbarung Gottes in Christo angibt, worauf sich die Glaubenslehre in Christo zu beziehen hat."[4] Dies wäre also ein Fortschritt. „Schleiermachers Methode", bemerkt mit Recht Kattenbusch[5], „war doch praktisch eine sehr gefährliche gewesen! Selbst bei allen Cautelen, welche man allmählich anzubringen gelernt hatte, war

[1] Vgl. O. Pfleiderer, Die Entwicklung der protestantischen Theologie in Deutschland seit Kant und in Großbritannien seit 1825. S. 241. Bender sah sich wegen seiner freisinnigen Richtung veranlaßt, aus der theologischen Facultät in die philosophische überzutreten. Die Ritschlianer sehen ihn nicht gerne zu den ihrigen gezählt. Vgl. O. Pfleiderer, Die Ritschl'sche Theologie S. 123.

[2] Ferd. Kattenbusch, Professor in Gießen. Von Schleiermacher zu Ritschl. Zur Orientirung über den gegenwärtigen Stand der Dogmatik. (Vorträge der theologischen Konferenz zu Gießen.) Gießen 1892.

[3] Ebd. S. 23 f. [4] Ebd. S. 73 f. [5] Ebd. S. 82; vgl. S. 84.

sie die Mutter vieler Selbsttäuschungen und einer Unsumme von Rechthaberei in der Theologie." Ritschl wählte also an Stelle des dunkeln, in verschiedenen Menschen so verschiedenen, in den Einzelnen so oft wechselnden und schwankenden Gefühls, welches übrigens gar keine Norm für Theologie und ganz gewiß nicht für die übernatürliche christliche Theologie ist, einen festen Ausgangspunkt, die Heilige Schrift. Allerdings sieht er in ihr nicht ein von Gott inspirirtes Buch, sondern nur eine geschichtliche Darstellung des Lebens und Wirkens des Stifters unserer Religion und der Begründung derselben durch seine Apostel [1]. Doch hat er in ihr für seine Lehre immerhin etwas Festes, objectiv Gegebenes, ein Buch, welches, wie groß auch der Spielraum ist, den es wegen der ihm eigenen Anlage der Willkür läßt, dennoch diese einigermaßen beschränkt. Wäre nur Ritschl mit ihm nicht so gewaltsam in seiner Erklärung umgegangen! Selbst Kattenbusch spricht ihn von Gewaltsamkeit in der Erklärung der Heiligen Schrift nicht frei, und Ritschls Gegner Pfleiderer sagt [2], seine Exegese unterscheide sich „von der alten rationalistischen Exegese nur durch die raffinirtere Kunst der Dialektik, mit welcher den biblischen Schriftstellern die eigene Meinung des Dogmatikers aufgezwungen wird". Wir werden an Beispielen sehen, daß dieses nur zu wahr ist; ja Ritschl ist im stande, dann, wenn alle Erklärungskünste nicht ausreichen, eine Uebereinstimmung des biblischen Textes mit seiner Ansicht herauszudeuteln, seiner Ansicht den Vorzug zu geben und den Aposteln ein Privatissimum über den „wahren" Sinn der von ihnen „schief gedeuteten" Weisungen ihres Meisters zu halten. So bleibt denn Ritschls Theologie, trotz aller Betonung der Bedeutung der Heiligen Schrift für die Theologie, ihrem Hauptinhalte nach ein theilweise von ihm, theilweise von seinen Vorgängern erdachtes, zur Heiligen Schrift mitgebrachtes Lehrsystem, welches, soweit es möglich schien, mit künstlich verarbeiteten Schrifttexten gestützt und verziert wird.

Zur Charakterisirung desselben wollen wir, wie bemerkt, einige Hauptpunkte darlegen und würdigen. Wir wählen zum ersten Gegenstand einen Cardinalpunkt der Ritschl'schen Theologie, die Lehre vom Gottesreiche: wie läßt Ritschl das Gottesreich entstehen und was ist dasselbe?

Bevor wir Ritschls Ideen über den Ursprung des Gottesreiches in unsern Worten kurz und übersichtlich zusammenfassen, möchten wir ihn

[1] Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung II. 11 ff. Unterricht in der christlichen Religion. S. 3.

[2] Die Entwicklung der protestantischen Theologie u. s. w. S. 232.

dieselben selbst in seinen eigenen Worten entwickeln lassen, wobei wir allerdings die Geduld unserer Leser einigermaßen in Anspruch nehmen müssen.

Ein leitendes Princip in der Theologie Ritschls ist der dem ersten Briefe des hl. Johannes entnommene Satz: „Gott ist die Liebe.“ Gott ist wesentlich Liebe, Gott ist der Liebeswille. Der zureichende Begriff von Gott ist in dem Begriff der Liebe ausgedrückt. Diesen Satz bezeichnet er als den Schlüssel zum Verständniß der Offenbarung Gottes durch Christus und zur Lösung des Problems der Welt [1].

Was ist nun nach Ritschl unter Liebe zu verstehen? Vernehmen wir seine eigenen Worte.

Die Liebe ist „Wille, welcher aus dem Motive des Gefühls (so!) vom Werthe eines Objectes sich entweder auf dessen Aneignung (so!) oder auf dessen Förderung in seiner Art des Daseins richtet. Aber diese Definition bedarf noch der Ergänzung durch besondere Bestimmungen. Erstens sind die Objecte der Liebe nothwendig dem liebenden Subjecte gleichartig, nämlich geistige Personen. Spricht man von Liebe zu Sachen oder zu Thieren, so wird der Begriff unter seine eigentliche Geltung degradirt. Zweitens ist die Liebe ein in seiner Richtung stetiger Wille. . . Drittens ist die Liebe auf die Förderung des erkannten oder geahnten Selbstzweckes des andern gerichtet. . . . Die Liebe will entweder die erworbene Eigenthümlichkeit des andern fördern, erhalten und durch Theilnahme genießen, oder will dem andern die Güter zu erwerben helfen, welche zur Sicherung seines eigenthümlichen Selbstzweckes angeeignet werden sollen. Viertens wird die Liebe nur dann ein stetiger Wille sein, und es wird die Aneignung und Förderung des Selbstzweckes des andern nicht in Abwechslung auseinander treten, sondern in jedem Act zusammen sein, wenn der Wille der Liebe den Selbstzweck des andern in den eigenen persönlichen Selbstzweck aufnimmt. Das heißt, die Liebe erstrebt stetig, den eigenthümlichen Selbstzweck des andern persönlichen Wesens auszubilden und anzueignen, indem diese Aufgabe als nothwendige Aufgabe der eigenen Zweckbestimmung, der uns bewußten Eigenthümlichkeit beurtheilt wird“ [2]. Mit andern Worten: der Liebende will und erstrebt dasjenige, was der Geliebte für sich will und erstrebt, und er will und erstrebt es gerade so wie ein Gut, das er für sich will und erstrebt.

---

[1] Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung III. 260 f.
[2] A. a. O. S. 263 f.

Es war nothwendig, Ritschls Erklärung ziemlich vollständig mitzutheilen, und wir müssen sie vor Augen behalten, um ihm bei seiner Lösung des Weltproblems folgen zu können. Doch noch einen andern Punkt haben wir uns zu dem Zwecke vorzuführen.

Ritschl tadelt die Scholastiker und speciell den hl. Thomas, daß von ihm die „Weltschöpfung, auch wenn sie aus der Liebe Gottes erklärt wird, doch nur aus einem willkürlichen Willen Gottes abgeleitet" werde[1]. „Der gesamte Bestand und Verlauf der Welt, den Gott will", sei nach Thomas „nichts für ihn Nothwendiges", und Gott vollbringe nach ihm „nichts in der Welt und in ihrem Verlaufe, was für ihn nothwendig und nicht zufällig wäre. Die absolute Freiheit Gottes soll sich (nach Thomas) dadurch bewähren, daß er im stande ist, anderes zu machen, als was er macht, und diese (negative) Unabhängigkeit Gottes gegen die Welt ist der oberste Gesichtspunkt, der zu Ehren des Areopagiten aufrecht erhalten werden sollte"[2]. Die Welt, und zwar diese thatsächlich bestehende Welt war also nach Ritschl für Gott nothwendig; er bestimmte sich nach ihm nicht frei, sondern war, ohne irgend einen freien Beschluß, also kraft seines Wesens, zur Erschaffung dieser Welt bestimmt. „Denkt man Gott als den allgemeinen Grund aller Wirklichkeit," bemerkt Ritschl, „so kann man auch nicht vermeiden, in irgend einer Weise eine Besonderheit an ihm zu denken... Der Wille wird nur dadurch allgemeiner Grund von wirklichem Einzelnen, daß er eine besondere Richtung einhält und gleichzeitig sich von allen möglichen Richtungen zurückhält." „Der persönliche Wille Gottes kann als Ursache von Wirkungen, wie jede Kraft, nur gedacht werden in einer bestimmten Richtung. Als Wille kann Gott nur gedacht werden in der ihm bewußten Beziehung auf den Zweck, der er selbst ist. Der Zweck seiner selbst bezeichnet die Richtung seines Willens. Indessen ist diese formale Erkenntniß zur Erklärung der Welt unzureichend. Wenn nicht nachgewiesen werden kann, daß und wie die Welt in dem Selbstzweck Gottes von ihm mitbeabsichtigt wird, so führt auch diese Analyse des göttlichen Willens zu nichts." [3]

Wir müssen gestehen, daß Ritschl sich nicht so klar positiv ausspricht über die Nothwendigkeit der Erschaffung der Welt. Seine Worte könnten allenfalls anders gedeutet werden. Klarer gibt er seine Ansicht kund in der schon dargelegten Verwerfung der scholastischen Lehre von der Freiheit Gottes, zu erschaffen oder nicht zu erschaffen. Doch spricht er

---

[1] Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung III, 258.
[2] A. a. O. I, 62. [3] A. a. O. III, 261 f.

auch positiv klar den Satz aus, daß Gott keine andere Welt schaffen konnte als die wirklich jetzt existirende. „Ist für Gott", bemerkt er[1], „auch eine entgegengesetzte Art von Welt ebenso möglich wie die, welche wirklich ist, so ist nicht einzusehen, wie die wirkliche Welt von Gott aus über die Stufe der Möglichkeit hinausgehoben ist." Also Freiheit in der Wahl zwischen verschiedenen Welten gab es nicht.

So wissen wir denn zwei Dinge: Gott schuf die Welt aus Liebe. Er schuf sie aber mit Nothwendigkeit, und dem Liebeswillen Gottes entsprach als nothwendiges Correlat eine bestimmte Welt.

Nun bemüht sich Ritschl, zu zeigen theils a priori aus dem von ihm aufgestellten Begriff der Liebe, theils unter Hinweis auf die Erfahrung sowie auf das Neue Testament, wie diese unsere Welt, und zwar das durch Christus gestiftete Gottesreich, das nothwendige Correlat des Liebeswillens Gottes sei.

Der Begriff der Naturwelt[2] kann vorerst nicht „als Correlat jener besondern Bestimmung des göttlichen Willens" gedacht werden. Denn der materiellen Welt fehlt die, wie wir gesehen, für die Liebe nothwendige Gleichartigkeit, um für den geistigen Gott Gegenstand der Liebe sein zu können. „Nur in einer oder in vielen geistigen Personen", so fährt er fort[3] „können wir das Object vorstellen, welches seinem Wesen als Liebe entspricht. Von dem Begriff der Liebe aus läßt sich natürlich keine Entscheidung darüber finden, ob die Hervorbringung einer geliebten Person oder die Hervorbringung, Erziehung, Vollendung einer Geisterwelt den Zweck bezeichnet, der unter dem Begriff der Liebe in dem persönlichen Selbstzweck Gottes eingeschlossen gedacht wird. Nun ist aber auch die Welt für uns gegeben, und die Probe auf die Beziehungen des Gottesbegriffs kann nicht gegen das Dasein der Welt gleichgiltig sein, innerhalb deren eine Vielheit von Geistern als Gliedern einer Gattung existirt. . . . Die Reflexion auf die Welt also vergegenwärtigt es, daß eine zur Gattung verbundene Vielheit von Geistern der Liebe Gottes correlat sein kann, während abgesehen von dieser Beobachtung die Beziehung des Selbstzweckes Gottes auf den einer gleichartigen Person mindestens ebenso denkbar ist als die auf eine Vielheit von Geistern."

[1] Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung III, 261.

[2] Wenn hier und im folgenden von Naturwelt und Natur geredet wird, so geschieht dies gemäß dem Sprachgebrauche Ritschls und anderer, welche unter Naturwelt [illegible] die materielle Welt im Gegensatz zur Geisterwelt verstehen.

[3] Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung III, 264 f.

Also nur das geistige Wesen, das Gott gleichgeartete, kann Gegenstand der Liebe Gottes und darum nur dieses direct gewollt und Gegenstand der Schöpfung sein, und zwar, wie wir aus der Thatsache der Schöpfung sehen, nur eine Vielheit von Geistern (Menschen). Woher denn die materielle Natur? Die Antwort lautet: „Wenn es zu dem Selbstzweck Gottes nothwendig gehört, daß er die vielen Geister erschaffen, in ihrer Art herangebildet und zur Vollendung führt, um an ihnen sich als Liebe zu bewähren, so kann die Naturwelt in ihrer gegen die Menschenwelt selbständigen Ausgestaltung nicht als zufällige Zugabe, sondern nur als Mittel zu jenem Zwecke gedacht werden." Sonst wäre sie „aus dem unbestimmten Willen Gottes" hervorgebracht. „Allein aus diesem Grunde kann überhaupt nichts Bestimmtes und Willkürliches als Folge abgeleitet werden. Also erklärt sich auch die Natur aus dem als Liebe sich selbst bestimmenden Willen Gottes. Da sie aber wegen ihrer Ungleichartigkeit mit Gott nicht das directe Object und der letzte Zweck des Liebeswillens Gottes sein kann, so bleibt nichts anderes übrig, als daß die Natur überhaupt in dem für Gott nothwendigen Zwecke der Hervorbringung der Geisterwelt als Mittel hervorgebracht wird." „Der Apparat des individuellen Lebens und unseres geistigen Austausches setzt in seinem Bestehen den ganzen unermeßlichen mechanischen, chemischen, organischen Zusammenhang der Welt voraus." „Die gesamte Welt also ist aus dieser Rücksicht, als der Bedingung des moralischen Reiches der geschaffenen Geister, durchaus Schöpfung Gottes zu diesem Zweck." [1]

Doch wie kann die Vielheit der Geister Correlat der Liebe Gottes sein? Fehlt ihr nicht die erforderliche Gleichartigkeit mit Gott? Ist ja das Menschengeschlecht als Vielheit „mit den Bedingungen verflochten, unter denen die Gattungen und Arten aller organischen Geschöpfe existiren. Als Vielheit also ist das menschliche Geschlecht der Natur gleichartig und gegen Gott ungleichartig. Um sich als gleichartig gegen Gott zu bewähren, wäre es nothwendig, das Menschengeschlecht trotz seiner natürlichen Vielheit auch unter dem Attribut einer Einheit zu begreifen, welche von der natürlichen Gattungseinheit verschieden ist." Unter einer solchen Einheit tritt nun die Vielheit auf in der Vorstellung der christlichen Gemeinde, welche das Reich Gottes zu ihrer Aufgabe macht: in der „Idee der sittlichen Vereinigung des menschlichen Geschlechtes durch das Handeln aus

[1] Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung III. 2[illegible]

dem Motiv der allgemeinen Nächstenliebe". „Die Vielheit der Geister . . . erreicht in dem gegenseitigen und gemeinschaftlichen Handeln aus Liebe, welches keine Schranke mehr an der Familie, dem Stande und der Volksgenossenschaft findet, eine übernatürliche (?) Einheit, ohne daß die gegebene Vielheit dadurch vernichtet würde." Das Reich Gottes greift über die Welt hinaus und ist wie Gott überweltlich. „Also weil die Idee des Reiches Gottes die zu ihm verbundenen Menschen in überweltlicher Weise bestimmt, d. h. alle natürlichen und particulären Motive menschlicher Vereinigung sowohl überbietet als auch ergänzt, so ist diese Einheit des Menschengeschlechtes der Einheit des göttlichen Willens so weit gleichartig, daß darin das Correlat der göttlichen Liebe zu erkennen ist." [1]

Die Gemeinde nun, welche berufen ist, sich zum Reiche Gottes zu vereinigen, und diese Aufgabe auszuführen sucht, kommt nur dadurch zu stande, daß Christus der Sohn Gottes ihr Herr und sie ihm gehorsam ist. Sie ist auch nicht denkbar als Gegenstand der Liebe Gottes „außerhalb der Bedingung, daß sie von ihrem Stifter als ihrem Herrn fortdauernd geleitet wird, und ihre Mitglieder die Umbildung der Eigenthümlichkeit erfahren, welche urbildlich in ihrem Herrn auf sie wirksam ist." [2] „Gott ist die Liebe, indem er durch seinen Sohn der von diesem gestifteten Gemeinde sich offenbart, um sie zu dem Reiche Gottes heranzubilden, so daß er in dieser überweltlichen Zweckbestimmung des Menschen seine Ehre oder die Erfüllung des Selbstzwecks verwirklicht. Darin, daß wir im Reiche Gottes unsere Brüder lieben, ist die Liebe Gottes vollendet" (1 Joh. 4, 12) [3].

So hat uns denn Ritschl die Erschaffung der Natur und des Menschengeschlechts durch Gott und den Begriff des Reiches, welches er durch seine Offenbarung in Christus gestiftet hat, „erklärt". Wer Christus und von welcher Art seine Offenbarung nach Ritschl ist, werden wir ein anderes Mal untersuchen. Was wir bis dahin von ihm vernommen haben und zum Verständniß seiner ganzen Lehre absolut wissen müssen, wollen wir mit unsern eigenen Worten nun kurz zusammenfassen, um dann einige kritische Bemerkungen daran zu knüpfen.

Gott hat die Welt aus Liebe hervorgebracht. Denn da sein Wesen Liebe ist, handelt er nur aus Liebe. Er hat sie aber nicht mit Freiheit erschaffen. Sonst wäre er ja an sich unbestimmt. Wie könnte aber etwas Unbestimmtes die Ursache von etwas Bestimmtem sein? Da ferner

[1] Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung III. 266 f.
[2] A. a. O. S. 267. [3] A. a. O. S. 268.

die Liebe eines Wesens sich nur auf gleichartige Wesen beziehen kann, so folgt, daß nur geistige Wesen das direct gewollte Product der Schöpfung Gottes sein konnten. Hat er materielle erschaffen, wie es die Erfahrung lehrt, so sind sie der geistigen Wesen wegen erschaffen. Ob Gott ein geistiges Wesen oder eine Vielheit zu erschaffen bestimmt ist, kann nicht a priori entschieden werden. Die Erfahrung lehrt, daß er bestimmt ist, eine Vielheit zu erschaffen. Diese Vielheit aber muß als Gegenstand seiner Liebe etwas ihm Gleichartiges sein, also, da Gott einer ist, zur Einheit zusammengefaßt werden. Eine Einheit bildet nun die Vielheit der Menschen, insofern diese zum Reiche Gottes vereint sind, eine Gemeinschaft, deren Angehörige durch das Motiv allgemeiner Nächstenliebe, durch welches sich alle beim Handeln leiten lassen, zu einer über die Familie, den Staat, die Nationalität erhabenen übernatürlichen Einheit verbunden sind. Diese Vereinigung der Menschen ist das Correlat der göttlichen Liebe, und diese Größe, auf welche sich die Liebe Gottes erstreckt, ist nicht denkbar, als nur so, daß Christus ihr Herr ist, und sie Christo gehorsam sind.

Die Gründe, mit welchen Ritschl dieses Erzeugniß seiner Phantasie zu empfehlen sucht, führt er offenbar, wie gesagt, nur theilweise auf das Neue Testament zurück, welches er für die einzige Quelle der Theologie hält [1]; theilweise sind sie philosophischer Natur, und theilweise stützen sie sich auf die Erfahrung. Als besonders willkürlich stellt sich sofort die Begründung des Satzes dar, daß die Vielheit zur Einheit vereinigt werden müsse, um, als Gott gleichartig, Gegenstand seiner Liebe sein zu können. Denn wenn Gott auch einer ist, so folgt keineswegs, daß er nur einen zum Gegenstand seiner Liebe haben könne, wie ja auch der Mensch mehrere, durch kein Band zur Einheit vereinigte Nebenmenschen zu Freunden haben kann. Doch Ritschl bedurfte einmal einer Brücke für den Uebergang zum Reiche Gottes. Christus aber erst tritt ganz und gar unerwartet auf den Plan. Warum gerade Christus, der nach Ritschl von Natur ein Mensch ist, wie alle übrigen [2], als Träger der Offenbarung Gottes so unbedingt nothwendig wäre, ist nicht einzusehen.

Ein ganzes Nest von Irrthümern gegen das Neue Testament sowohl wie gegen die Wahrheiten der Vernunft ist die Annahme der Nothwendigkeit der Schöpfung, und zwar dieser Schöpfung.

[1] Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung II, 18.

[2] Wir wissen wohl, daß Ritschl gegen die Behauptung protestirt, er mache Christus zu einem bloßen Menschen. Aber das sind leere Ausflüchte, wie wir ein anderes Mal zeigen werden.

Zunächst ist der von Ritschl für dieselbe beigebrachte Beweis hinfällig. Der Wille soll wie jede Kraft nichts Bestimmtes hervorbringen können, ohne für dieses Bestimmte bestimmt zu sein. Hat man sich unter dem Willen eine materielle Kraft zu denken, so ist dieses richtig, nicht aber, wenn er geistig ist. Auch hinsichtlich des menschlichen Willens müssen wir, wie schwer dies auch unserer an materielle Vorgänge gewöhnten Erkenntnißfähigkeit wird, anerkennen, daß er trotz aller Einwirkungen von Geschöpfen unbestimmt bleibt, den einen Entschluß zu fassen oder den andern. Dies bezeugt unsere Erfahrung, und wer es läugnet, läugnet die Willensfreiheit. Der Act der einen Entschliessung oder der andern ist nun etwas Bestimmtes. Aber die Fähigkeit, welche diesen und nicht jenen Act hervorbringt, trägt nicht die ausschliesliche Bestimmung in sich, gerade diesen Act zu bewirken. Dies wirft einiges Licht auf die göttliche Willensfreiheit, die freilich von anderer Art und weit vollkommener und darum auch weit schwieriger für unsere Auffassung ist.

Ritschls Lehre löst nicht den Knoten, sondern zerhaut ihn, indem sie die Freiheit Gottes läugnet. Darum ist sie aber auch fürs erste unvereinbar mit der Heiligen Schrift, auch dem Neuen Testamente, welches ja so oft Gott in seiner Thätigkeit nach außen freie Wahl zuschreibt, wie 1 Kor. 1, 27; 12, 11; Eph. 1, 4. 11. Ferner zerstört sie geradezu den Begriff Gottes. Gott bringt die Welt hervor, wie ein Baum seine Blüthen und Früchte. Er kann nicht anders. Und zwar kann er nur diese eine Welt hervorbringen. Eine andere lag außerhalb seiner Willens- und Machtsphäre. Seine ganze Schöpferkraft ist meßbar durch diese eine endliche Welt; er ist also auch ein endliches Wesen. Und zwar konnte er natürlich in dieser Welt nur so viele Wesen, so viele Menschen, Thiere, Pflanzen, Atome schaffen, als er in der That erschaffen hat, kein Grashälmchen kann er außer den existirenden hervorbringen, und keines von den existirenden hätte er unerschaffen lassen können. Denn entweder war Gottes Liebeswille zur Erschaffung dieses Grashälmchens bestimmt oder nicht. Wenn jenes, so mußte es entstehen; wenn dieses, so konnte es nach Ritschl von dem unbestimmten Willen nicht hervorgebracht werden. Diese Welt, die einmal existirt, mußte in Ritschls Voraussetzung auch nothwendig von Ewigkeit her existiren. Denn vom ewigen Gott wurde sie mit Nothwendigkeit erschaffen, mit einer Nothwendigkeit, welche von Ewigkeit an vorlag. Man sieht nicht, warum man für diese von Ewigkeit her nothwendig existirende und sich nothwendig entwickelnde Welt auch nun einen Gott, der bestimmt wäre, eine solche Welt hervorzubringen, an=

nimmt. Die Annahme eines pantheistischen Gottes wäre ebenso vernünftig, oder besser nicht unvernünftiger als die Annahme eines solchen Gottes, wie sich Ritschl ihn denkt. Die Annahme eines solchen Gottes genügt auch nicht für den denkenden Geist. Denn wenn dieser Gott so speciell bestimmt ist für die Erschaffung dieser Welt, mit so viel Menschen und Grashälmchen, so fragt die Vernunft mit Recht nach einem Grunde für diese Bestimmtheit jenes Wesens. Es hätte doch ebenso gut anders bestimmt sein können. Man wird nothwendig auf die Existenz eines andern Wesens, des wahren Gottes, schließen müssen, welcher den Gott Ritschls ins Dasein gerufen hat.

Es wäre leicht, eine Menge anderer Unzuträglichkeiten der Ritschlschen Lehre darzulegen. Nur auf eine sei aufmerksam gemacht, die im Wesen des ganzen Ritschlschen Systems selbst liegt. Gott hat nach demselben die Menschen als directen Gegenstand seiner Liebe und die Natur als indirect zum Correlat seiner Liebe gehörig erschaffen, weil die Menschen derselben bedürfen zur Erreichung ihres Zweckes, der Verwirklichung des Gottesreiches. Nun spricht aber Ritschl überall von den Hemmnissen, durch welche die Natur dem Menschen beim Streben nach seinem Zwecke hinderlich in den Weg trete. Welche Stelle weist er diesen Hemmnissen in dem Weltganzen an? Wenn Gott die Natur nur in seine Liebe einschließen und erschaffen kann, insofern sie den Menschen zur Erreichung ihres Zieles dient, wie konnte er dann die Natur so schaffen, daß sie dem Menschen so große Hemmnisse bereite? Ziemlich leicht erklären sich alle aus der Natur für den Menschen entstehenden Uebel in der Vernunft- und Offenbarungslehre, daß Gott frei die Welt erschaffen und das Maß der Vollkommenheit, welches sie besitzen sollte, frei bestimmt hat, und ganz vorzüglich stimmt die Erfahrung jener Uebel zur geoffenbarten Lehre von dem Fluche, welcher das Menschengeschlecht wegen des Ungehorsams seines Stammvaters getroffen. Wie sie aber in die Ritschlsche Weltanschauung passen, sehen wir nicht ein [1].

Warum mag überhaupt wohl Ritschl jenen verhängnißvollen Satz von der von Natur Gott eigenen Bestimmtheit in sein System aufgenommen haben? Würden nicht alle übrigen von uns oben mitgetheilten Glieder im wesentlichen unberührt bleiben, wenn er wegfiele? Es scheint uns so. Doch hängt jene Ansicht mit andern Ideen der Theologie Ritschls innig zusammen. Nach seiner Ansicht ist eine Lehre nur dann eine reli-

[1] Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung III. 194 ff.

giöse, wenn sie ein Werthurtheil enthält [1]. Ein Urtheil über Gott, welches aussagt, wie Gott in sich ist, nicht aber, was er für uns ist, wäre kein religiöses Urtheil. Die Theologie ist nach Ritschl darauf angewiesen, „die Eigenthümlichkeit des Gedankens Gottes, daß er nur in Werthurtheilen vorgestellt werden darf, zu wahren", und die alten Gottesbeweise werden von ihm schon deshalb verworfen, weil „ihre vorgeblichen Resultate . . . dem christlichen Gedanken von Gott darin ungleich sind, daß sie dessen Werth für die Menschen, insbesondere für sie als Sünder nicht ausdrücken" [2]. Dagegen, „indem Gott als die Liebe in der Beziehung seines Willens auf seinen Sohn und die Gemeinde des Reiches Gottes gedacht wird, wird nichts an ihm gedacht, was er vor seiner Selbstbestimmung der Liebe wäre. Entweder wird er so gedacht, oder er wird gar nicht gedacht. Wenn man meint, genöthigt zu sein, in der Analogie mit der menschlichen Person Gott erst zu denken als das endlose Wesen oder als den unbestimmten Willen oder als den ruhenden Charakter, der in sich selbst den Fortschritt zu der Selbstbestimmung als Liebe machen würde, so denkt man eben in jenen Selbstbestimmungen nicht Gott. In diesem Falle würde man etwas denken, was wird. Aber man denkt Gott als den Willen der Liebe, indem man die Richtung desselben auf die Hervorbringung seines Sohnes und der Gemeinde des Reiches Gottes setzt, und man denkt Gott überhaupt nicht, wenn man hiervon absieht." [3] Daß es Gott wesentlich ist, seinen Sohn zu zeugen und zu lieben, die zweite Person der Dreifaltigkeit, ist gewiß wahr [4]. Die Behauptung aber, daß es Gott wesentlich sei, hingerichtet zu sein auf die Erschaffung der Gemeinde des Reiches Gottes, und daß man Gott nicht denken könne, es sei denn, man denke ihn mit dieser Bestimmung seines Liebenswillens, ist, wie wir gesehen, absurd in sich und unvereinbar mit dem Neuen Testamente, aus welchem Ritschl seine Idee vom Gottesreiche geschöpft haben will.

[1] Was Ritschl (a. a. O. S. 476 f.) hierüber sagt, ist in seinen Voraussetzungen sehr schwach.

[2] Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung III, 214.

[3] A. a. O. S. 268 f.

[4] Nach Ritschl indessen ist der Sohn Gottes ein bloßes Geschöpf, und darum kann die Hinrichtung des Willens Gottes auf seine Hervorbringung nicht etwas Gott Wesentliches sein.

(Schluß folgt.)

Th. Granderath S. J.

Zur Geschichte der socialistischen Bewegung in Deutschland.

(Fortsetzung.)

III.

1. Das seltene Kriegsglück, die glänzenden Erfolge der äußern Politik schienen den mächtigen Kanzler des Deutschen Reiches verblendet zu haben. Schon glaubte er die Zeit gekommen, den unseligen Riß der Glaubensspaltung in unserem deutschen Vaterlande in seiner Weise beseitigen zu können. Es begann der Culturkampf, der die katholische Kirche vernichten sollte. Aber je wuchtiger die Schläge fielen, um so fester und inniger wurde das Band, das Clerus und Volk umschlang. Kein morsches Holz, sondern glühendes Eisen lag auf dem Amboß. Einen Erfolg hatte Fürst Bismarck, den er nicht gewollt, nicht geahnt. Im paritätischen Staate Preußen konnte eine Kirchenverfolgung nicht in Scene gesetzt werden, ohne daß auch die evangelische Landeskirche in Mitleidenschaft gezogen wurde. Hier wurden allerdings die sittlichen Kräfte, die der mächtig um sich greifenden materialistischen Weltanschauung sich hätten entgegenstellen können, gelähmt. Die Entchristlichung der Schule insbesondere verbreitete den Unglauben bis in die untersten Schichten der Bevölkerung. Die entchristlichte Schule ist der fruchtbarste Nährboden der Socialdemokratie bis heute geblieben.

2. Als die Regierung nach dem Attentate Hödels auf Kaiser Wilhelm I. ein Ausnahmegesetz gegen die Socialdemokratie vorlegte, wurde dasselbe am 23. Mai 1878 mit 243 gegen 60 Stimmen und 6 Enthaltungen abgelehnt. Das nachfolgende Attentat Nobilings aber erregte einen solchen Sturm allgemeiner Entrüstung, daß am 19. October 1878 mit 221 gegen 149 Stimmen das Gesetz wider die „gemeingefährlichen Bestrebungen" der Socialdemokratie bei dem inzwischen nach der Auflösung neu gewählten Reichstage wirklich zur Annahme gelangte. Bereits am 21. October des gleichen Jahres wurde das Socialistengesetz publicirt und sofort mit seiner Ausführung begonnen. Dasselbe gewährte den Polizei- und Verwaltungsbehörden eine weitgehende discretionäre Gewalt. Sie konnten Vereine und Versammlungen verbieten, Zeitungen und sonstige Publicationen unterdrücken, den Belagerungszustand verhängen und Ausweisungen vornehmen.

Ende 1878 waren bereits 189 Vereine, 58 Zeitungen, 210 andere Schriften verboten, die ganze Organisation der Partei gesprengt. In 7 bis 8 Monaten, vom 21. October 1878 bis zum 30. Juni 1879, wurden im ganzen 147 periodische, 278 nichtperiodische Druckschriften unterdrückt, und 217 Vereine mit 5 Kassen verfielen der polizeilichen Auflösung. Am 28. November 1878 war über Berlin, Potsdam und Umgebung der kleine Belagerungszustand verhängt worden. Gleich am folgenden Tage wurden 67 der bekanntesten Socialisten, darunter 66 Familienväter, die zum Theil ein eigenes Geschäft hatten, ausgewiesen. Im November 1880 erfolgte die Erklärung des Belagerungszustandes für Hamburg. Altona und Umgegend, Ende Juni 1881 für Leipzig und Umgegend, 1886 für Frankfurt a. M., Hanau, Offenbach, Stettin und Spremberg. Mehrere Hunderte von Personen, die entweder Führer der Partei waren, oder irgendwie verdächtig waren, eine Führerrolle übernehmen zu wollen und zu können, wurden aus diesen Bezirken ausgewiesen.

Anfangs mochte es scheinen, als ob das Gesetz sich bewähre. Die Reichstagswahlen vom 27. October 1881 zeigten einen erheblichen Rückgang der socialistischen Stimmen: 311 961 Stimmen gegen 437 158 im Jahre 1878. Aber von da an nahm die Stimmenzahl der socialdemokratischen Partei in immer schnellerem Tempo zu. Wenn in der That irgend etwas die absolute Unwirksamkeit, ja die Verderblichkeit des Socialistengesetzes nachweisen kann, so ist es die Wahlstatistik, speciell der 36 städtischen Wahlkreise: Berlin, Hamburg, Breslau, München, Dresden, Leipzig, Köln, Magdeburg u. s. w. Mit wenigen Ausnahmen weist das Jahr 1890 fünfstellige Zahlen auf, während in diesen 36 Wahlkreisen im Jahre 1881 nur drei fünfstellige Zahlen vorhanden waren. Es blieben damals sogar zwei ohne socialdemokratische Stimmen, zwei mit unter 100, sechs unter 1000, während im Jahre 1890 die geringste Zahl (Aachen) mit 1744 Stimmen notirt ist. Nur 11 unter den 36 städtischen Wahlkreisen weisen weniger als 10 000 Stimmen auf. Im ganzen gaben bei der Reichstagswahl des Jahres 1884 für die socialdemokratischen Kandidaten 549 990 Männer ihre Stimmen ab, 1887 bereits 763 128 und endlich am 20. Februar 1890 beim ersten Wahlgang 1 427 298. Nach den Stichwahlen zählte die socialdemokratische Partei ein Fünftel aller abgegebenen Stimmen, die socialdemokratische Fraction 35 Abgeordnete.

3. Gewiß war es verfehlt, Ideen mit Gewalt und Polizei bekämpfen zu wollen. Allein nicht der Widerstand gegen bureaukratische Gewaltthätigkeit oder die Sympathie mit den Opfern einer politischen Verfolgung

kann das Wachsthum der socialdemokratischen Partei während der Herrschaft des Socialistengesetzes vollständig erklären.

Die Partei war ihrer öffentlichen und einheitlichen Organisation beraubt. An deren Stelle trat eine viel gefährlichere, uncontrollirbare, eine Art sporadischer und geheimer Organisation, die mittelst geheimer, persönlicher Propaganda in Fabriken, Werkstätten und Wirtshäusern der Partei stets neue Anhänger zu gewinnen wußte. So konnten, trotz aller Bemühungen der polizeilichen Organe, immerfort etwa 10 000 Exemplare des damals in Zürich erscheinenden Parteiblattes „Der Socialdemokrat", sowie zahllose Broschüren und Flugblätter, die zum Theil sogar im Inlande gedruckt waren, vertheilt werden. Gesangvereine, Spielclubs und Theekränzchen vereinigten die „Genossen". Insbesondere wurden die seit 1881 wiederum polizeilich gestatteten „Fachvereine" zum Sammelpunkt der socialistischen Elemente.

Um so weniger aber konnte es der verfolgten Partei an erbitterten Agitatoren fehlen, als die Regierung durch ihre fortgesetzten Ausweisungen immer neue der socialdemokratischen Propaganda zur Verfügung stellte. Bebel schreibt: „Die Gehetzten und Gejagten wurden zu wandernden Agitatoren, die mächtig zur Aufrüttelung der Genossen beitrugen. Lebende und redende Zeugen einer unerhörten, oft barbarischen Verfolgung, schürten sie die Erbitterung und wirkten im höchsten Maße aufreizend und anfeuernd auf die Zaghaften und Lauen und warben neue Anhänger für die Bewegung unter den bisher ihr Fernstehenden. Von diesem Standpunkte aus kann man mit Fug und Recht sagen, daß die Ausweisungen zwar die Einzelnen vielfach eminent schädigten, daß sie eine Fülle von Elend und zerrüttetem Familienglück erzeugten, auch der Gesamtheit der Genossen erhebliche materielle Opfer auferlegten, daß sie aber dahingegen agitatorisch und ideell betrachtet der Partei ungemein nützten und die wirksamste Agitation erzeugten, die unter den gegebenen Verhältnissen möglich war." [1]

4. Einen mächtigen Impuls empfing die Agitation insbesondere auch durch die während der Herrschaft des Socialistengesetzes im Auslande gehaltenen Congresse. In den Ruinen des Schlosses Wyden bei Ossingen im Kanton Zürich waren vom 20. bis zum 23. August 1880 56 Deputirte versammelt. Die alte Organisation der Partei war durch die Maßnahmen der Regierung zerschlagen. Eine neue allgemeine Organisation bestand noch nicht. Um so bedeutungsvoller wirkte darum dieser Congreß, da

[1] „Neue Zeit" IX, 1 (1890/91), S. 5.

von ihm ein einheitliches und planmäßiges Vorgehen der Partei in ganz Deutschland datirt. Der im Jahre 1879 in Zürich gegründete „Socialdemokrat" wurde zum officiellen Parteiorgan erklärt. Ueberdies nahm man hier an dem Programm eine principiell bedeutsame Veränderung vor, die gewissermaßen als Antwort auf die Unterdrückungsversuche der deutschen Polizei gelten sollte. War es nämlich im Gothaer Programm als Grundsatz ausgesprochen worden, daß man nur „mit allen gesetzlichen Mitteln" den freien Staat und die socialistische Gesellschaft erstrebe, so sah man jetzt, nachdem ein gesetzlicher Boden für die socialistische Agitation überhaupt nicht mehr bestand, sich veranlaßt, die Propaganda „mit allen Mitteln" schlechthin zu empfehlen. Dieser einstimmig gefaßte Beschluß war offenbar ein Schritt zum Anarchismus hin, wenn auch gleichzeitig die Anarchisten Hasselmann und Most von der Partei ausgeschlossen wurden: der erstere, weil er in New York offen den Königsmord proclamirt; letzterer, weil er in seiner Zeitung „Freiheit" die Ermordung des russischen Kaisers Alexander II. gebilligt und gefeiert hatte.

Vom 29. März bis zum 2. April 1883 tagte zu Kopenhagen ein neuer Congreß. Trotzdem die socialistischen Führer aufs schärfste controllirt wurden, gelang es auch diesmal, den Congreß so geheim vorzubereiten und abzuhalten, daß derselbe erst nach seiner Vollendung zur Kenntniß der Polizei gelangte. 54 daselbst versammelte Deputirte billigten das bisherige Verhalten der Reichstagsabgeordneten und constatirten freudig das fortschreitende Wachsthum der Partei, sowie die Zunahme der Abonnenten des „Socialdemokrat" um das Vierfache. Bezüglich der Bismarckschen Socialreform wurde kühle Zurückhaltung empfohlen, da man „weder an die ehrlichen Absichten noch an die Fähigkeit der herrschenden Klassen", eine gründliche Besserung herbeizuführen, glauben könne.

Stärker besucht als die beiden vorherigen Congresse war der Parteitag von St. Gallen, welcher in der Zeit vom 2. bis zum 6. October 1887 tagte. 79 Vertreter, worunter 74 aus Deutschland, waren erschienen. Auch hier wurde wiederum die Bismarckische Socialreform für unzureichend erklärt und die lebhafteste Agitation für die Reichstagswahlen empfohlen. Kein Compromiß mit andern Parteien dürfe dabei geschlossen, überall sollten eigene Candidaten der socialdemokratischen Partei aufgestellt werden. Die deutschen Vertreter der Socialdemokratie erhielten zugleich den Auftrag, einen internationalen Arbeitercongreß für das Jahr 1888 zu stande zu bringen. Besonderes Interesse gewinnt dieser Congreß dadurch, daß hier der Anarchismus, d. h. die Lehre von der absoluten

Selbständigkeit des Individuums und die Forderung eines unmittelbaren und allseitigen, gewaltsamen Umsturzes principiell verworfen wurde. Mit Stolz konnte endlich der Parteitag auf den trotz der schwierigsten Verhältnisse bethätigten Opfermuth der „Genossen" hinweisen. Nach dem Bericht auf dem Parteitage zu Wyden betrugen die Einnahmen seit Beginn des Socialistengesetzes 37 310 *M.* Zu Kopenhagen zählte man eine Einnahme von rund 95 000 *M.* In St. Gallen aber wurde bereits eine Einnahme von 208 665 *M.* verrechnet.

5. Nicht minder als durch ihre eigene rege Thätigkeit fand die socialistische Partei infolge einer Reihe von staatlichen Maßregeln, welche im Geiste des Socialistengesetzes zur Anwendung kamen und die gewaltsame Unterdrückung der Partei zum unmittelbaren oder mittelbaren Zweck hatten, wesentliche Förderung.

Zunächst glaubte man sich berechtigt, die Geheimbundparagraphen des deutschen Reichs-Straf-Gesetzbuches auf die socialistischen Führer wegen ihrer Theilnahme an den „geheimen" Congressen anzuwenden. Zwar lehnte das Chemnitzer Gericht eine diesbezügliche Klage ab, während das Gericht von Freiberg, auf Anweisung seitens des Reichsgerichtes, die Klage wieder aufnahm und die socialistischen Führer zu Gefängnißstrafen verurtheilte.

In demselben Jahre, am 11. April 1886, erließ der Minister v. Puttkamer ein Circular, die Strikecomités und Arbeiterausstände betreffend. Dasselbe forderte die Anwendung des Socialistengesetzes in allen Fällen, wo es sich nicht nur um Lohnerhöhung, sondern auch um anderweitige socialistische Parteizwecke handle. Nicht wenig diente diese Maßregel der socialistischen Propaganda, indem die aufgeregten Arbeitermassen dieselbe als eine neue Beschränkung ihrer Freiheit, einen Angriff auf das gesetzlich gewährte Coalitionsrecht ausbeuteten.

Abermals versuchte man später mittelst der Geheimbundparagraphen der socialistischen Partei Wunden zu schlagen. In einem Riesenproceß, der zu Elberfeld gegen 87 socialistische Angeklagte geführt wurde, verurtheilte das Gericht 44 der Beschuldigten wegen Theilnahme an einer geheimen Gesellschaft für Elberfeld und Umgebung. Allein die Socialistenführer gingen straflos aus dem Proceß hervor, da das Gericht sich nicht dazu verstehen konnte, den Congreß zu St. Gallen als eine „geheime Verbindung" zu betrachten. Die socialistischen Reichstagsabgeordneten hatten nämlich wegen der im Freiberger Proceß gemachten Erfahrungen mit Namensunterschrift eine öffentliche Einladung zu jenem Congreß ergehen lassen, freilich ohne den Ort der Zusammenkunft der Oeffentlichkeit zu verrathen.

Es war die Politik der Nadelstiche, die zwar Aufregung und Haß hervorrief, aber der socialistischen Partei keinen Schaden zufügen konnte. Im Gegentheil wurde bis zu einem gewissen Grade sogar die öffentliche Meinung der Socialdemokratie gegenüber weniger ungünstig gestimmt, da insbesondere der Elberfelder Proceß einen Einblick gewährte in das Treiben der agents provocateurs, der sogen. „Lockspitzel" — Personen, die sich in die socialistische Partei einschlichen, um später der Polizei Bericht zu erstatten, ohne eine Garantie ihrer Wahrheitsliebe bieten zu können. Wie der Zeuge Becker im Elberfelder Proceß als „Spitzel" entlarvt wurde, so entpuppte sich der „Genosse" Lutz in der Schweiz als treu gehorsamer „Spitzel" des Polizei-Inspectors Wohlgemuth von Mülhausen. Die Debatten, die im Reichstage anläßlich der Enthüllungen über die agents provocateurs und ihre Hintermänner stattfanden, waren zweifelsohne von einer nicht geringen agitatorischen Wirkung.

6. Es ist eine Lebensfrage für die socialdemokratische Partei, jede Aussicht auf befriedigende Besserung der wirtschaftlichen Lage innerhalb der gegenwärtigen Gesellschaftsordnung als schlechterdings unmöglich zu bezeichnen. Damit war die Stellung der Partei gegenüber den socialen Reformgesetzen, die während der Herrschaft des Socialistengesetzes zu stande kamen, von selbst gegeben. Bereits die Thronrede, mit welcher die Session für die Berathung des Socialistengesetzes eröffnet wurde, enthielt die Ankündigung socialer Reformen. In der That gelangten dann auch nach und nach die Vorlagen über die Kranken- und Unfallversicherung, das Invaliditäts- und Altersversicherungsgesetz zur Annahme. Würden diese Gesetzesvorschläge zu einer Zeit gemacht worden sein, wo die industriellen Arbeiter weniger gereizt waren, — sie hätten vielleicht größere Anerkennung bei denen gefunden, zu deren Gunsten sie erlassen wurden. Nun aber waren die Arbeiter durch das Socialistengesetz mißtrauisch gemacht und empört. Darum dienten diese Gesetze, wenigstens zunächst, eher dazu, die Aufregung zu vermehren als zu lindern. Die Socialdemokraten beachteten nicht den bedeutungsvollen Erfolg, daß jene Reformgesetze das manchesterliche Princip des „*laissez faire*" immer mehr durchbrachen. Sie spotteten nur über die „unzureichenden Concessionen" und verdächtigten die ehrlichen Absichten der socialen Reformparteien. Eines allerdings besaß, wie sie sagten, großen Werth für sie: der Nothstand der Arbeiterklasse war von den bürgerlichen Parteien selbst öffentlich anerkannt worden. Um so heftiger konnten die Arbeiter darum gegen die bestehende Ordnung ankämpfen, um so er-

bitterter überhäuften sie Regierung und Bourgeoisie mit Vorwürfen, daß sie einerseits zwar die Nothlage der Arbeiterklasse zugegeben, gleichzeitig aber ein System von Zöllen und indirecten Steuern geschaffen hätten, das vorzugsweise auf den untern Klassen laste und sie aufs schwerste drücke, dagegen den besitzenden Klassen ein Uebermaß materieller Vortheile einräume. So seien z. B. durch die Industriezölle unsern Eisenwerk- und Spinnereibesitzern und durch die Zuckerprämien den Actionären der Zuckerfabriken, durch die Steuerdifferenzen bei Veranlagung der Branntweinsteuer den Großbrennern, durch Getreide-, Vieh- und Fleischzölle und die Einfuhrverbote für ausländisches Vieh und Fleisch den Großgrundbesitzern materielle Vortheile in Höhe von Hunderten von Millionen Mark jährlich zu theil geworden[1].

7. Es läßt sich nicht läugnen, daß insbesondere die Frage der Schutzzölle theoretisch und praktisch nicht ohne große Schwierigkeiten ist. Man kann principiell den „Freihandel" im Sinne des „*laissez faire*" verwerfen, die Einwirkung des Staates auf die wirtschaftliche Ordnung vermittelst einer den Forderungen des allgemeinen Wohles entsprechenden Rechtsordnung und durch positive Förderung wirtschaftlicher Bestrebungen principiell fordern, und dennoch unter Umständen dem „Schutzzoll" gegenüber sich ablehnend verhalten. Immer wird der Schutzzoll zu verwerfen sein, wo er lediglich kurzsichtigem Egoismus dient und allein die fortschreitende Concentration des Kapitals fördert. Ein socialer Schutzzoll z. B. für gewisse Industriezweige kann zeitweilig von großem Nutzen sein, sofern es sich darum handelt, die einheimische, auf diesen Gebieten noch schwache Industrie bis zur Concurrenzfähigkeit mit dem Auslande zu erziehen. Insofern würden die vom Fürsten Bismarck eingeführten industriellen Schutzzölle volle Billigung gefunden haben, wenn in Verbindung mit denselben gesetzlich dafür Sorge getragen worden wäre, daß auch die Arbeiter an dem Gewinnste, der ihren Herren aus jenen Zöllen erwuchs, hätten theilnehmen können. Allein das wurde versäumt, im Gegentheile sogar gleichzeitig durch Kornzölle der Unterhalt den Arbeitern vertheuert, so daß den socialistischen Agitatoren Anlaß gegeben wurde, zu behaupten, daß gerade die untern Klassen der Bevölkerung die Lasten der neuen Einrichtung zu tragen hätten. Es ist charakteristisch, daß die Socialdemokratie, welche für ihren Zukunftsstaat die schroffste Concentration des wirtschaftlichen Lebens, die Verdrängung aller indivi-

[1] Bebel in „Neue Zeit" IX. 1 (1890/91), S. 6.

duellen Selbständigkeit auf dem Gebiete der Güterproduction durch den Staatsbetrieb fordert, zugleich dennoch rücksichtlich des äußern, internationalen Verkehres dem extremsten Freihandel huldigt. Ihr heutiger Standpunkt ist jedenfalls verkehrt, wissenschaftlich und praktisch unhaltbar. Ebensowenig wie man principiell den Schutzzoll fordern kann, ebensowenig wird man ihn principiell verwerfen dürfen. Principiell steht nur das Recht des Staates fest, unter Umständen Schutzzölle einzuführen. Ob aber der Staat von diesem seinem Recht im gegebenen Falle Gebrauch machen solle, das hängt von den jeweiligen Verhältnissen, von der actuellen Lage der Industrie oder des Ackerbaues ab. Kurz, der Schutzzoll ist eine historische Kategorie. Abstract ist seine Berechtigung vernünftigerweise nicht zu bestreiten. Die concrete Verwirklichung desselben wird aber nur dann zu billigen sein, wenn er in der That dem allgemeinen Wohle, nicht bloß dem industriellen Großkapital und dem Großgrundbesitze dient[1].

8. Man könnte demgegenüber hinweisen auf den unverkennbaren Zug unserer modernen Entwicklung, alle Schranken, welche die Entfernung im Raume dem Verkehre und der Wirtschaft gezogen hat, zu überbrücken. Durch Telegraph und Telephon hat der Gedanke die Distanz überwunden. Dampfschiff und Eisenbahn verbinden die durch das Meer und weite Länderstrecken getrennten Orte. In Voraussetzung unserer modernen Erfindungen ist ohne Frage diese Erleichterung des Verkehres, die schnelle Ueberwindung der größten Distanzen, eine natürliche Entwicklung innerhalb des wirtschaftlichen Lebens und Strebens, eine Entwicklung, die naturgemäß zur Ausdehnung und Erleichterung des Verkehres auch über die Grenzen des einzelnen Staates hinaus führen und einen immer regern Weltverkehr, bei dem die verschiedenen Länder die ihnen eigenthümlichen Producte mit den Producten anderer Länder ungehindert austauschen, anbahnen muß.

Wir sind weit entfernt, die gewaltigen Vortheile zu verkennen, welche aus diesen neuen Verkehrsverhältnissen der wirtschaftenden Menschheit erwachsen. Allein wenn man nur deshalb das Schutzzollsystem principiell als unnatürlich verwerfen wollte, weil es im Widerspruch stehe mit der unter den gegenwärtigen Bedingungen natürlichen Expansivkraft des Verkehrs, so wäre dies eine unzulässige Uebertreibung. Natürliche Tendenzen wirken nur dann segensreich, wenn sie der Mensch vermittelst

[1] Dr. R. Meyer, Emancipationskampf des Vierten Standes. 2. Aufl. I, 476—484.

seiner Vernunft und seiner überlegenen Macht den menschlichen Zwecken dienstbar erhält. Auch die Ströme, die das Land bewässern und bequeme Verkehrsstraßen bieten, bedürfen der Dämme, damit die ihnen innewohnende elementare Gewalt nicht zum Verderben des Landes werde. Es ist im Grunde genommen jener Beweis gegen das Schutzzollsystem nichts anderes als eine Anwendung des Grundgedankens des liberalen Oekonomismus, dem ja alle „natürlichen" Triebe und Tendenzen als ein Noli me tangere gelten.

9. Von größerer Bedeutung können manchem die Bedenken erscheinen, welche von den Socialisten insbesondere gegen die agrarischen Schutzzölle erhoben worden sind. Zunächst hat man hervorgehoben, daß der Getreidezoll weit mehr den Großgrundbesitz als den Kleingrundbesitz begünstige und stärke. „Der Kleinbauer producirt vorzugsweise Gebrauchswerthe, der Großgrundbesitzer Tauschwerthe." Für den kleinen Bauern, der sein Korn selbst verzehrt, hat der Schutzzoll keine Bedeutung. Ein Bauer, welcher etwa 50 Procent seiner Producte absetzen kann, hat allerdings für diesen Absatz Vortheil vom Schutzzolle. Unverhältnißmäßig größer aber ist der Vortheil des Großgrundbesitzers, der vielleicht 80 bis 90 Procent seiner Producte verkaufen kann. Darum befördert der Schutzzoll, eben weil er den Großgrundbesitz günstiger stellt, wesentlich die Latifundienbildung und verhindert dadurch eine gesunde Vertheilung des Wohlstandes und des Nationaleinkommens.

Die Argumentation ist richtig. Aber einerseits muß sie dennoch anerkennen, daß auch der mittlere Grundbesitz durch den Schutzzoll gestärkt wird. Andererseits folgt aus der ganzen Beweisführung lediglich die allerdings sehr beherzigenswerthe Lehre, daß gleichzeitig mit der Einführung der Schutzzölle der mittlere und kleine Besitz gegen die Aufsaugung durch den Großgrundbesitz in wirksamer Weise geschützt werden müsse! Durch Zölle allein kann dem Bauernstande auf die Dauer ganz gewiß nicht geholfen werden. Wohl aber können und werden die Zölle dazu beitragen, vorläufig den Bauernstand zu stärken, bis durch eine besondere, zeitgemäße Agrargesetzgebung für die Festigung und Entwicklung des selbständigen mittlern und Kleinbauernstandes eine geeignete Grundlage geschaffen sein wird. Wie lange und in welcher Höhe dann noch agrarische Schutzzölle berechtigt sind, das hängt insbesondere von der Frage ab, wie lange ein Unterschied zwischen der agrarischen Verschuldung, den Productionskosten und öffentlichen Lasten der einzelnen Länder auszugleichen bleibt.

10. Es läßt sich inzwischen nicht verkennen, daß der Kornzoll eines der wirksamsten Agitationsmittel der socialistischen Propaganda geworden ist und mit dazu gedient hat, der Socialdemokratie die Massen der industriellen Arbeiter in die Arme zu treiben. Keine noch so gelehrten Deductionen vermögen das Volk von der Vortrefflichkeit der Schutzzölle zu überzeugen, solange der socialistische Agitator auch nur entfernt die Möglichkeit hat, auf das Brod hinzuweisen, welches der Arbeiter in der Hand hält, und ihm mit scheinbarer Berechtigung zu sagen: Nicht genug, daß der Kapitalist dich in der Fabrik ausbeutet, um den „Mehrwerth" dich schädigt und dir nur des Lebens Nothdurft überläßt: auch dieses Stück Brod noch vertheuert er dir! Bei allem Vortheil, den andere von den Schutzzöllen haben mögen — du bist es doch schließlich, der die Zeche zahlen muß. — Es wird dabei natürlich verschwiegen, daß auch der industrielle Arbeiter ein großes Interesse hat an der Erhaltung des Bauernstandes, und daß die „Landflucht", über welche man allenthalben klagt, gerade ihm verderblich wird. Andererseits verkennen wir nicht, daß es hohe Zeit ist, die auf dem Bauernstande ruhenden Lasten zu erleichtern, die nothwendigen agrarischen Reformen in Angriff zu nehmen, die Productions- und Absatzbedingungen für den Ackerbau auf dem Boden der berufsgenossenschaftlichen Organisation günstiger zu gestalten.

Eines werden wir der Socialdemokratie niemals zugestehen: sie sei es gewesen, welche principiell zuerst gegen die Vertheuerung der nothwendigen Lebensmittel aufgetreten sei. Es ist vielmehr ein alter, christlicher Gedanke, der in der kirchlichen Wirtschaftsgesetzgebung häufig wiederkehrt, daß es als Pflicht der Obrigkeit obliege, für billige Lebensmittel Sorge zu tragen und gerade auf diesem Gebiete dem Wucher mit aller Strenge entgegenzutreten. So verbietet beispielsweise das Concilium Burdigalense in tit. 29 den Begüterten, „zur Zeit der Ernte und Weinlese Getreide oder Wein billiger zu kaufen, um später in beliebig hohem Preise (quanti voluerint) wieder verkaufen zu können. Auch ist es ihnen nicht gestattet, zur Zeit der Unfruchtbarkeit und des Hungers nach Willkür Getreide zu verkaufen, — damit nicht die Armen vor Hunger umkommen oder ihres Vermögens gänzlich beraubt werden. Wegen des Geizes einiger wenigen darf doch nicht die ganze Gesellschaft zu Grunde gehen. Wir ermahnen daher die Obrigkeit, deren Pflicht es ist, hierfür Sorge zu tragen, darüber zu wachen, daß in allen Dingen gerechte und mäßige Preise seien".

11. Mehr aber als alle die bisher aufgeführten Gründe, mehr sogar noch als die jahrelang dauernde intensive wirtschaftliche Krisis,

hat die Schule zur Verbreitung der Socialdemokratie beigetragen. Sobald die während des Culturkampfes für den Socialismus staatlich vorgebildete Jugend in das stimmfähige Alter vorgerückt war, konnte es nicht ausbleiben, daß die Socialdemokraten bald zur stärksten Partei des Deutschen Reiches wurden.

„Wenn in der nämlichen Person Vermögen, Unsittlichkeit, Eigendünkel und Mangel an Erziehung zusammenkommen,“ sagt einmal Balmes, „so ist das Ganze, was daraus entsteht, verabscheuungswürdig.“ Ist dieses Wort nicht für einen Theil unserer heutigen wohlhabenden und „gebildeten“ Gesellschaft durchaus zutreffend? Kann es dann aber noch wundernehmen, wenn sogar in dem Wunsche, dem „Volke“ die Religion zu erhalten, seitens des Proletariats Trug und Heuchelei gewittert wird? Wollen die höhern Stände keine Religion, weil angeblich dieselbe der modernen „Bildung“ nicht entspricht, — warum sollen die Proletarier die Religion hochachten, da gerade jene heutige „Bildung“ durch die Schulen zum Gemeingut, besser gesagt: zum Verderben des ganzen Volkes gemacht wurde? — Das gewöhnliche Volk denkt logisch. Sein Irrthum liegt nicht in der Schlußfolgerung, sondern allein darin, daß es die Bildung der liberalen Bourgeoisie für echte Bildung, ihre „Wissenschaft“ für unverfälschte Wahrheit hält; in diesem Wahne aber bleibt das Volk, solange das staatliche Schulmonopol, wenigstens für die höhern Schulen, wie ein Monopol der Lehrer des Unglaubens erscheint.

12. Am 1. October 1890, nach einer Dauer von 11 Jahren, 11 Monaten und 11 Tagen, erlosch endlich das Socialistengesetz. Bebel meinte bei dieser Gelegenheit: „Damit hatte eine der traurigsten und schmachvollsten Episoden der deutschen Geschichte ihr Ende erreicht. Das Gesetz, das ins Leben gerufen wurde, um eine große Partei wegen ihrer Staatsgefährlichkeit nach Möglichkeit zu vernichten, war an seiner vollständigen Erfolglosigkeit wie ein morsches Werkzeug zusammengebrochen. Die Socialdemokratie, gegen die es sich richtete, hatte triumphirt, und so war wieder einmal der Beweis erbracht worden, daß wider Volksbewegungen, die aus der innern Natur der Dinge mit elementarer Nothwendigkeit entstanden sind, man mit keinen Gewaltmitteln auf die Dauer auskommen kann, und daß jeder Versuch, sie zu unterdrücken und zu vernichten, auf seine Urheber zurückfällt.“ [1]

Noch in demselben Monate nach Erlöschen des Socialistengesetzes versammelte sich der Parteicongreß zu Halle. Um ein neues Pro-

[1] „Neue Zeit“ a. a. O. S. 3.

gramm zu entwerfen, fehlte die Zeit. Man begnügte sich darum mit einer neuen Organisation, welche, mehr centralistisch als die bisherige, den nunmehr an der Spitze der Bewegung stehenden Marxisten größern Einfluß und größere Unabhängigkeit sichern sollte.

Die Partei führt von nun an den Namen „Socialdemokratische Partei Deutschlands“. Sie ist kein geschlossener Verband von Vereinen, was bei dem herrschenden Vereinsgesetze nicht angeht, sondern eine politische Partei. Mitglied kann jede Person werden, „die sich zu den Grundsätzen des Parteiprogramms bekennt und die Partei nach Kräften unterstützt“. Frauen sind zur Mitgliedschaft zugelassen. — Der Parteitag bildet die oberste Vertretung der Partei. Zur Theilnahme an demselben berechtigt sind Delegirte aus jedem einzelnen Wahlkreise, — in der Regel 3 Personen. Auch Frauen können Delegirte oder von besondern Frauenversammlungen abgeordnet werden. Sodann gehören noch zum Parteitag die Mitglieder der Reichstagsfraction und der Parteileitung, welche jedoch in allen Fragen bezüglich der parlamentarischen und geschäftlichen Leitung der Partei nur berathende Stimme haben. — Die Parteileitung, die auf dem Congresse gewählt wird, besteht aus 12 Mitgliedern, von denen 5 die Geschäfte besorgen, während 7 die Controlle üben. Die Parteileitung erledigt die laufenden Geschäfte, controllirt die principielle Haltung der Parteiorgane, tritt mit sogen. „Vertrauensmännern“, die in jedem Wahlkreise von den Genossen gewählt werden sollen, in Verbindung und beruft endlich die Parteitage. — Zum officiellen Parteiorgan wurde der „Vorwärts“ in Berlin, mit Liebknecht als Chefredacteur, ernannt. „In Berlin sitzt der Hauptfeind, hier wird die Entscheidungsschlacht geschlagen. Von Berlin aus wurde Deutschland geknechtet; in Berlin muß Deutschland befreit werden“, hatte Liebknecht in einer öffentlichen Versammlung des demokratischen Arbeitervereins zu Berlin am 31. Mai 1869 gesagt[1]. Nun war sein heißester Wunsch erfüllt, Berlin erobert — auch noch in einem andern Sinne: in dem ehemaligen Hauptsitze der Lassalleaner hatte nunmehr der Marxismus seine siegreiche Fahne aufgepflanzt!

[1] Liebknecht, Ueber die politische Stellung der Socialdemokratie (Leipzig 1874) S. 16.

(Schluß folgt.)

Heinrich Pesch S. J.

Die Provincialbriefe Pascals.

(Schluß.)

VI. Siebenzehnter und achtzehnter Brief.

Die Jesuiten hatten sich nachgerade aufgerafft zu entscheidenden Schlägen. Neben Nouet und allen andern voran, sie nach Stellung und Wissenschaft um Hauptslänge überragend, stand P. Annat, der Beichtvater des Königs. Nach dem 15. Provincialbrief Pascals ließ er eine Schrift erscheinen, die noch eingehender und kräftiger den Jansenisten auf ihren Schleichwegen zu Leibe ging. Schon im Titel bezeichnet er das, was man die Port-Royalistische Erbsünde nennen kann: La bonne foy des Jansénistes en la citation des auteurs, reconnue dans les lettres, que le secrétaire de Port Royal a fait courir. Man sagt, seit jener Schrift sei das Sprichwort aufgekommen: Il est menteur comme un Janséniste [1]. Der Inhalt des Büchleins selbst liegt kurz in dem Satze Annats: an Stelle jeglicher Antwort auf die bis dahin erschienenen 15 Provincialbriefe brauche man nur 15mal zu sagen, der Verfasser sei ein hartnäckiger Läugner von Glaubenswahrheiten, und als solcher gebrandmarkt, sei er unfähig, in der vorliegenden Streitsache mitzureden. Dieser Satz traf denn auch die verwundbarste Stelle bei Pascal sowohl als bei seinen Hintermännern. Ohne deshalb auf die Nachweise Annats in betreff der falschen Citate in den frühern Briefen einzugehen, strebt Pascal in seinem siebenzehnten Brief sofort auf diese Anklage zu, die er als falsch sowohl für sich als für seine Freunde zu erweisen sucht. Wir, d. h. ich und die Herren von Port-Royal, sind nicht Läugner von Glaubenswahrheiten; denn 1. nehmen wir mit gebührender Rechtgläubigkeit an, daß die fünf Sätze mit Recht im calvinistischen Sinne verurtheilt sind, und 2. gehört die Frage, in der wir vielleicht anderer Ansicht als viele Katholiken sind, nämlich ob die fünf Sätze Wort für Wort aus Jansenius entnommen und von Jansenius im calvinistischen Sinne verstanden wurden, durchaus nicht zu den Dingen, die den Glauben angehen; sie betrifft lediglich eine historische, persönliche Thatsache, welche der Kirche und dem Papst nicht unterworfen ist. Die Ausführung dieser Sätze nun füllt so ziemlich ausschließlich die beiden letzten Briefe aus, welche damit, wie schon

[1] *Rapin*, Mém. II, 411.

bemerkt wurde, sich unmittelbar an die drei ersten anreihen, wenn sie auch in ihrer vornehmsten Behauptung mit dem zweiten dieser Briefe im offensten Widerspruch stehen. Aus dem Angreifer und Jesuitentödter Pascal ist also zum Schluß wieder der Vertheidiger der Rechtgläubigkeit Port-Royals geworden; aber wie der Angriff gegen die Jesuiten ein ungerechter, so ist auch diese Vertheidigung der Freunde eine unehrliche, wenigstens eine unhaltbare. Daß aber Pascal von der Offensive zur Defensive übergehen, ja, um diese Defensive überhaupt ausführen zu können, zu den heuchlerischsten Zugeständnissen seine Zuflucht nehmen mußte, das ist der beste Beweis dafür, daß er nicht als Sieger aus dem Kampf gegen die Jesuiten hervorgegangen war, wenigstens nicht für seine Zeitgenossen.

Pascal beginnt seinen siebenzehnten Brief vom 23. Januar 1657, den er nicht mehr an die Révérends Pères im allgemeinen, sondern an P. Annat persönlich richtet, damit, daß er die Jesuiten des Friedensbruches beschuldigt. Er habe geglaubt, nach dem sechzehnten Briefe solle es hüben und drüben stille werden. Natürlich, die Jesuiten hätten ihm das letzte Wort lassen müssen, selbst wenn dieses letzte Wort eine so schreckliche Anklage auf Verleumdung enthielt, „wie sie unter Christen nicht erhört war". Außerdem war P. Annats Broschüre gleichzeitig mit dem sechzehnten Brief Pascals erschienen, konnte also nicht einmal als Wiedereröffnung des Kampfes betrachtet werden. Aber die Jesuiten hatten nun einmal wieder angefangen wie immer! Pascal meint etwas hochfahrend:

„Ob dieser Friedensbruch Ihnen vortheilhaft sein wird, ich weiß es nicht; aber was mich angeht, so bin ich gar nicht unzufrieden, daß man mir das Mittel an die Hand gegeben hat, jenen so gewöhnlichen Vorwurf der Ketzerei zurückzuweisen, mit dem Sie Ihre Bücher füllen. Es ist Zeit, daß ich ein für allemal dieser täglich zunehmenden Kühnheit, mich zum Ketzer zu stempeln, ein Ende mache. Sie thun es in Ihrem eben veröffentlichten Buche in einer Weise, die ich nicht mehr ertragen kann, und die mich wirklich verdächtig erscheinen ließe, wenn ich nicht gebührend darauf antwortete. In den Schriften Ihrer Mitbrüder hatte ich diese Anklage gerade wie eine Menge anderer verachtet. Mein fünfzehnter Brief hatte hinreichend darauf geantwortet; Sie aber sprechen jetzt davon in einer andern Tonart, Sie machen wirklich aus ihm die Hauptwaffe zu Ihrer Vertheidigung, Sie thun kaum etwas anderes. . . ."

In dem angezogenen fünfzehnten Brief hieß es, die Jesuiten behaupteten, der Schreiber der Provincialbriefe sei ein Pensionär von Port-Royal und habe vor den Briefen Romane geschrieben. Pascal erwidert darauf: Ich soll Romane geschrieben haben, „ich, der ich niemals

einen Roman gelesen habe und nicht einmal den Namen derjenigen kenne, welche Euer Vertheidiger geschrieben hat"! Pascal meinte nämlich, die von P. Pirot verfaßte Schrift Apologie pour les Casuistes zu Gunsten der Gesellschaft sei von Desmarets de Saint-Sorlin, dem Dichter des Clovis und der Visionnaires. Im sechzehnten Brief widerruft er diese Anklage gegen einen Unschuldigen.

„Ich höre soeben, daß derjenige, den alle Welt für den Verfasser eurer Apologien hielt, dieselben verläugnet und sich darüber erzürnt, daß man sie ihm zuschrieb. Er hat recht; und ich habe unrecht gehabt, ihn in Verdacht gehabt zu haben; denn so sehr man mich auch versicherte, er sei es, so hätte ich doch denken müssen, daß er viel zu vernünftig ist, um eure Betrügereien zu glauben, und viel zu ehrenhaft, um sie zu veröffentlichen, ohne sie zu glauben. Es gibt auf der ganzen Welt nur sehr wenig Menschen, die solcher Excesse fähig wären, wie ihr, Excesse, die allzusehr euern Charakter verrathen, als daß ich mich für entschuldbar halten könnte, euch nicht sofort erkannt zu haben. Das allgemeine Gerede hat mich überrumpelt. Aber diese Entschuldigung, die für euch mehr als gut wäre, ist nicht genügend für mich, der ich es für eine Ehrenpflicht halte, nichts zu sagen ohne sichern Beweis, und der ich auch, mit dieser einen Ausnahme, nichts ohne einen solchen gesagt habe. Ich bereue es, ich widerrufe und wünsche, ihr möchtet aus meinem Beispiel Nutzen ziehen."

In demselben Brief fühlt Pascal das Bedürfniß, noch einmal auf sein Verhältniß zu Port-Royal zurückzukommen. Denn das fühlte er selbst: solange er unter dem Verdachte stand, ein Zugehöriger von Port-Royal zu sein, ging seiner Vertheidigung und seinem Angriff ein gut Theil Kraft verloren. Darum sagt er:

„Ihr werdet trotz allem nicht verfehlen zu sagen, ich sei von Port-Royal, denn das ist die erste Anklage, welche ihr gegen jeden erhebt, der eure Ausschreitungen angreift, als ob man außerhalb Port-Royals niemand fände, der Eifer genug hätte, gegen euch die Reinheit der christlichen Sittenlehre zu vertheidigen. Ich kenne, meine Väter, das Verdienst dieser frommen Einsiedler, die sich dorthin zurückgezogen haben, und wieviel die Kirche ihren so erbaulichen und gründlichen Werken schuldet; ich weiß, wie reich sie sind an Frömmigkeit und Erleuchtung; denn obgleich ich niemals eine Wohnung bei ihnen hatte (car encore que je n'aie jamais eu d'établissement avec eux), wie ihr, die ihr nicht einmal wißt, wer ich bin, es wollt glauben machen, so kenne ich doch einige von ihnen und verehre sie alle. Aber Gott hat nicht in ihre Zahl allein alle jene beschlossen, die er euern Ausschreitungen entgegenstellen will. Mit seiner Gnade hoffe ich, meine Väter, euch das noch fühlen zu lassen; verleiht er mir die Gnade, mich in meinem Vorhaben zu erhalten, alles, was er mir gegeben, auch nur für ihn zu verwenden, so werde ich zu euch in einer Weise reden, daß ihr vielleicht bedauert, nicht mit einem Port-Royalisten zu thun zu haben."

Hat Pascal in dieser „Verläugnung" die Unwahrheit gesagt? Kann man ihn der krassen Lüge überführen? Er ist wirklich nicht Einsiedler im strengen Sinne des Wortes gewesen; er hat in Port-Royal gewohnt, aber ein förmliches „Etablissement" hat er dort nicht gehabt. Und doch! Ist er nicht Port-Royalist wie Arnauld und Nicole und Lemaitre und Sacy? Ist die ganze Stelle nicht das, was Pascal den Jesuiten vorwirft: eine Verläugnung der Wahrheit?

Wie aber keiner der Früheren seine Anklage auf Jansenismus und Zugehörigkeit zu Port-Royal schärfer und lauter gegen Pascal erhoben hatte als P. Annat, dem gegenüber also auch die bisherigen Unschuldsbetheuerungen nicht hinreichten, so sieht der Schreiber sich in diesem siebenzehnten Brief nun nochmals gezwungen, auf den Vorwurf der Ketzerei und der Zugehörigkeit zur Partei ausführlicher und entschiedener zu antworten. „Schlechthin klagen Sie, mein Pater, mich der Häresie an; schlechthin will ich darauf auch antworten. Sie wissen ganz wohl, mein Pater, wie diese Anklage von solcher Tragweite ist, daß es eine unausstehliche Frechheit wäre, sie ohne genügenden Grund und Beweis zu erheben. Ich frage Sie also: Welche Beweise haben Sie dafür? Wann hat man mich in Charenton gesehen? Wann habe ich die Messe und die Pflichten der Christen in ihren Pfarreien versäumt? Wann habe ich irgend etwas gethan, was meine Gemeinschaft mit den Ketzern oder Schismatikern bewiese? Welchem Concil habe ich widersprochen? Welche päpstliche Constitution habe ich verletzt? Darauf gilt es zu antworten, mein Pater, oder . . .! Sie verstehen mich. Und was antworten Sie? Ich bitte alle Welt, wohl achtzugeben. Sie setzen zuerst voraus, daß derjenige, der die Briefe schreibt, zu Port-Royal gehört. Dann sagen Sie, daß Port-Royal als ketzerisch erklärt ist. Woraus Sie dann den Schluß ziehen, daß derjenige, der die Briefe schreibt, ein erklärter Ketzer ist. Das Gewicht dieser Anklage, mein Pater, fällt also nicht auf mich, sondern auf Port-Royal, und Sie belasten mich nur, weil Sie voraussetzen, daß ich dazu gehöre. So hätte ich also keine große Mühe, mich zu rechtfertigen, denn ich habe Ihnen nur zu sagen, daß ich nicht dazu gehöre, und Sie nur auf meine Briefe zu verweisen, in denen ich gesagt habe, ‚ich sei allein' und mit ebensoviel Worten: ‚ich gehöre nicht zu Port-Royal', wie ich das in meinem sechzehnten Brief gethan habe."

An dieser dreifachen Abläugnung seiner Zugehörigkeit zu Port-Royal haben selbst Pascals Freunde und Bewunderer Anstoß genommen. Sainte-Beuve sagt geradezu: „Wenn alle Provincialbriefe so wahr wären wie diese Betheuerungen Pascals, so dürfte man sich nicht zu sehr darüber wundern, daß de Maistre sie dem ‚Lügner' Corneilles an die Seite stellt und sie ‚die Lügnerinnen' Pascals nennt." [1]

[1] Port-Royal III. 76. Der Herr von Saint-Gilles sagt ausdrücklich, alle Briefe seien „combinées, revues et embellies (?)" im Zusammenwirken und Einverständ-

Also zu Port-Royal gehört Pascal nicht. P. Annat muß also auf andere Weise beweisen, daß er ein Ketzer ist. Er soll aus den 16 Provincialbriefen darthun, Pascal nehme die Constitution des Papstes nicht an oder lehre einen der verdammten Sätze. Hat Pascal nicht ausdrücklich zugestanden, daß Christus auch für die Verdammten gestorben ist? Hat er irgend etwas geschrieben, um die übrigen Sätze zu vertheidigen? sie, die er von ganzem Herzen verabscheut!

„Und selbst wenn Port-Royal diese Sätze hielte, so erkläre ich Ihnen, daß Sie daraus nichts gegen mich schließen könnten; denn, Gott sei Dank! habe ich keine Anhänglichkeit an irgend etwas auf Erden als an die einzige heilige katholische (apostolische römische) Kirche, in der ich leben und sterben will, sowie in der Gemeinschaft mit dem Papst, ihrem obersten Haupt, außer der nach meiner festen Ueberzeugung kein Heil ist!"

Entweder weiß Pascal selbst nicht, was er glaubt und nicht glaubt, oder er ist hier noch unehrlicher als bei seiner Verläugnung Port-Royals. Was thun denn die ersten drei Briefe zur Vertheidigung Arnaulds anders, als die Auffassung der fünf Sätze, wie sie in Port-Royal gang und gäbe war, vertheidigen? War es Pascals innerste Meinung, daß Christus für alle Menschen und nicht bloß für die Prädestinirten gestorben sei? daß alle Gerechten immer die zur Beobachtung der Gebote wirklich nöthige und hinreichende Gnade haben? daß man auch unter dem Einfluß der wirksamen Gnade derselben frei und ohne Nöthigung zustimme? u. s. w. Es mag ja sein, daß Pascal und einige weniger klar blickenden Jansenisten damals glauben konnten, die Kirche und der Papst würden bald auf die fünf Sätze zurückkommen und dieselben in der Auffassung Port-Royals als katholische Lehre erklären; daß aber die bis dahin geltende Lehre von der Port-Royalistischen verschieden war, das konnte doch keinem verborgen sein, der mit so klarem Verstand wie Pascal an die Fragen herantrat.

Nach dem Glaubensbekenntniß wächst der Muth des Schreibers:

„Ich finde meine Sicherheit in der Verborgenheit, die mich bedeckt. Sie fühlen sich durch eine unsichtbare Hand getroffen, welche Ihre Verirrungen aller Welt offenbar macht, und Sie versuchen umsonst, mich in der Person derjenigen zu erreichen, mit denen Sie mich vereint glauben. Ich fürchte Sie nicht, weder für mich noch für irgend einen andern, da ich keiner Gemeinschaft und keinem

---

niß mit Arnauld und Nicole. Für den 4. August 1656 verzeichnet derselbe: „Herr Singlin hat uns heute, als er mit uns, d. h. den Herren Arnauld, Lemaitre, Pascal de Vaux und mir speiste, gesagt, die Feinde Port-Royals seien sehr erzürnt über den großen Zulauf" [infolge des Wunders]. — Ebd. Aber trotz allem: Pascal „n'est pas de Port-Royal"!

Privaten zugehöre. All Ihr Credit ist nutzlos gegen mich. Ich hoffe nichts von der Welt, ich fürchte nichts von ihr, ich will nichts von ihr. Ich habe durch Gottes Gnade weder das Gut noch die Autorität irgend jemandes nöthig. Und so, mein Pater, entgehe ich allen Ihren Angriffen. Sie werden mich nicht fassen, von welcher Seite Sie es auch versuchen mögen. An Port-Royal können Sie die Hand legen, nicht aber an mich. Aus der Sorbonne kann man die Leute jagen, mich aber wird man nicht aus meinem Heim treiben. Sie können wohl allerlei Gewaltthaten gegen Priester und Doctoren vorbereiten, nicht aber gegen mich, der ich weder das eine noch das andere bin. Und so mag es wohl sein, daß Sie niemals mit jemanden zu thun hatten, der so Ihren Angriffen entrückt und so geeignet war, Sie und Ihre Irrthümer zu bekämpfen, als ich, der ich frei bin, ohne Verpflichtung, ohne Anhang, ohne Verbindung, ohne Beziehung, ohne Geschäfte, hinreichend aufgeklärt über Ihre Grundsätze und vollkommen entschlossen, dieselben zu verfolgen, soweit ich es im Willen Gottes gelegen glaube, ohne daß irgend eine menschliche Rücksicht mich in dieser Verfolgung aufhalten oder mäßigen könnte."

Man kann in der That nur bedauern, daß ein Mann in solcher Lage und in solcher Stimmung nicht ebenso für die Wahrheit eingetreten war, wie jetzt für die verlorene Sache der Irrlehre. Taktisch gesprochen, hätte Pascal nach dieser stolzen Erklärung seinen Brief schließen sollen, statt daß jetzt alles Bisherige nur eigentlich die Einleitung zu dem Haupttheile bildet. Gehörte Pascal wirklich nicht zu Port-Royal und verwarf er in der That ehrlich, wie er es zu thun behauptet, die fünf Sätze, wollte er als gehorsames Kind der Kirche leben und sterben, so war P. Annat mit seiner Anklage bis auf weitern Beweis abgewiesen, Pascal hatte das letzte Wort, er war Sieger geblieben. Allein Pascal will zu viel beweisen und zu viel aus dem Kampf retten; statt sich mit dem Bekenntniß seiner Rechtgläubigkeit, das man ihm schließlich auf sein Wort hätte glauben müssen, zu begnügen, will er auch für die Rechtgläubigkeit der Port-Royalisten in die Bresche springen. Hier aber gilt kein subjectives, persönliches Bekenntniß mehr, hier werden Beweise erfordert, die P. Annat prüfen kann. Und das ist schlimm.

Pascal will beweisen, die Jesuiten hätten unrecht, wenn sie überall wiederholten, „die Kirche sei von einer neuen Irrlehre zerrissen". Es gibt keine Ketzer in der Kirche, erwidert Pascal, es kann keine geben, denn die sogen. Differenzpunkte zwischen den Jansenisten und den übrigen Katholiken sind entweder nur in den Köpfen ihrer Feinde vorhanden oder haben mit dem Glauben nichts zu thun.

„Nicht wahr, wenn man fragt, worin die Häresie derjenigen bestehe, die Sie Jansenisten nennen, so antwortet man sofort, diese Leute behaupteten: die

Gebote Gottes seien unmöglich; der Gnade könne man nicht widerstehen; man sei nicht frei, das Gute oder das Böse zu thun; Jesus Christus sei nicht für alle gestorben, sondern bloß für die Prädestinirten; kurz, sie hielten die fünf verurtheilten Sätze. Ist das nicht wirklich der Grund, warum Sie Ihre Gegner verfolgen? ... Ich gebe zu, daß ich das auf euer Sagen hin ursprünglich ebenfalls glaubte. Ich gab also genau acht, was jene (Jansenisten) euch auf eure Anklagen antworten würden, und war bereit, sie niemals wiederzusehen, wenn sie nicht erklärt hätten, sie verwürfen das alles als ebensoviel offenbare Gottlosigkeiten. Aber gerade diese Erklärung gaben sie ab . . . In dem Buch über die siegreiche Gnade weisen sie diese Sätze als ketzerisch und fremdartig zurück. Denn sie sagen in der Vorrede dieses Werkes: ‚Es sind dies häretische und lutherische Sätze, die man willkürlich erfunden und geschmiedet hat, die sich weder im Jansenius noch in seinen Vertheidigern finden.' . . . Als euch nun nach so feierlichen Erklärungen nicht mehr die Möglichkeit blieb, die Jansenisten der Aufrechterhaltung ketzerischer Sätze anzuklagen, weil sie diese gern als ketzerische zu verwerfen sich bereit erklärten, da erfandet ihr ein anderes Mittel, sie ins Unrecht zu setzen und der Häresie zu überführen. Ihr wollt heute, jene Leute sollen entweder erklären, die verurtheilten Sätze befänden sich wortwörtlich im Jansenius, oder wer das nicht wolle, gebe dadurch allein schon zu, daß er ein Ketzer sei."

Man muß gestehen, Pascal nimmt es mit dem ersten Punkt, der Verwerfung der fünf Sätze durch die Jansenisten, doch etwas gar zu leicht. Wie jeder Theologe weiß, können jene Sätze in verschiedenem Sinne gedeutet werden: zuerst in einem kraß calvinistischen Sinne, dann aber auch in einem abgeschwächteren, jedoch immer noch unkatholischen, glaubenswidrigen Sinne, nämlich in dem der Jansenisten. Die jansenistische Irrlehre unterscheidet sich freilich formell von der calvinistischen, führt aber folgerichtig zu ihr hin. Der kraß calvinistischen Auffassung der Sätze hatte niemand die Jansenisten angeklagt, wenn man auch sowohl von katholischer wie von protestantischer Seite behauptete, die Jansenisten seien im Grunde und in letzter Consequenz Schüler Calvins. Wenn also nun die Port-Royalisten kommen und ein um das andere Mal gegen Jesuiten und Protestanten erklären, sie verurtheilten und verdammten jene Sätze als häretisch und protestantisch, so thaten sie dadurch etwas, was keiner von ihnen verlangt hatte. Sie verwarfen den kraß calvinistischen Sinn, den niemand ihnen zugeschrieben hatte. Diese Verurtheilung auch auf den specifisch jansenistischen Sinn auszudehnen, fiel ihnen dagegen nicht ein; das aber war es gerade, was man katholischerseits forderte und fordern mußte. Man kann daher wirklich über die Unverfrorenheit oder die Naivetät Pascals nur staunen, wenn er im siebenzehnten Brief zu behaupten wagt, die Jansenisten verurtheilten die fünf Sätze als ketzerisch, sie wollten

einfach Katholiken sein — da doch die Provincialbriefe ihr ganzes Dasein daher leiteten, daß Arnauld eben gegen die Sorbonne an einem der Hauptsätze, dem Mangeln der nöthigen Gnade selbst bei den Gerechten, auf Leben und Tod festhielt; ja, da Pascal selbst in seinen ersten Briefen die specifisch jansenistische Gnadenlehre in ihrer ganzen Schärfe vertheidigte! Das hieß doch den Lesern ein gar zu kurzes Gedächtniß zutrauen! Aber Läugnen und Behaupten, Behaupten und wieder Läugnen, das war ja überhaupt das Lebenselement der Secte, die wie keine andere im Laufe der Kirchengeschichte mit Heuchelei und Lüge feilging.

Mit der Verwerfung jener fünf Sätze durch die Jansenisten ist es also nichts; sie verurtheilten sie im calvinistischen, hielten sie aber für wahr im jansenistischen Sinne, und deshalb eben waren sie, was sie und Pascal auch sagen mochten, Ketzer, wie P. Annat und die Sorbonne und alle Katholiken behaupteten.

Das Einzige, was Pascal bei den Port-Royalisten zugibt, ist die Thatsache, daß sie von den Jesuiten verschieden denken in der quaestio facti, da die Jesuiten die Jansenisten jetzt zwingen wollten, zuzugestehen, die fünf Sätze fänden sich wortwörtlich und in ebensoviel Ausdrücken im Jansenius.

„Seit jenem Augenblick nahm euer Streit eine Wendung, daß er anfing, mir gleichgiltig zu werden. Als ich glaubte, ihr disputirtet über die Wahrheit und Unwahrheit der Sätze, hörte ich euch mit Aufmerksamkeit zu, denn das berührte den Glauben; als ich aber sah, ihr zanktet euch nur darum, ob sie Wort für Wort im Jansenius ständen oder nicht, interessirte mich das Ganze nicht mehr, weil es mit der Religion nichts zu thun hat. Nicht als ob es nicht wahrscheinlich gewesen, daß ihr Jesuiten im Rechte waret; denn das ist klar und unzweideutig gesprochen: diese Sätze stehen Wort für Wort in einem Autor. Also wunderte ich mich auch nicht, daß in Rom und Frankreich so viele Leute auf eine so klare Behauptung hin glaubten, Jansenius habe die Sätze gelehrt. Darum war ich denn aber auch nicht wenig erstaunt, zu vernehmen, dieser von euch als so klar und so wichtig bezeichnete Punkt der quaestio facti sei falsch, und man habe euch vergebens aufgefordert, diese Sätze Wort für Wort im Jansenius zu zeigen."

Als ob P. Annat — von den übrigen Theologen zu geschweigen — das nicht schon 1654 in seinem Jansenianorum cavilli contra latam in ipsos a sede apostolica sententiam ausführlich und ohne Widerspruch gethan hätte. Es ist eben immer die alte unverfrorene Lüge, die traurige Kühnheit, auch das Klarste und Offenkundigste frech abzuläugnen, an deren Möglichkeit wir heute nicht mehr glauben könnten, wenn wir nicht selbst in unserem Parteileben tagtäglich Beispiele davon sähen.

„Ich bringe“, fährt Pascal fort, „diese Reihenfolge von Anschuldigungen bei, weil sie mir hinreichend den Geist eurer Gesellschaft in dieser ganzen Angelegenheit klarzulegen scheint, und weil man sich wundern wird zu sehen, wie ihr trotz allem, was ich sagte, nicht aufhörtet zu behaupten, sie seien Ketzer. Ihr habt eben nur die Natur der Ketzerei nach den Zeiterfordernissen geändert; denn sobald sie sich von der einen reinigten und rechtfertigten, hatten eure Patres flugs eine andere bereit, sie ihnen anzuhängen, so daß sie niemals frei waren. So bestand im Jahre 1653 ihre Häresie in dem Inhalt der Sätze; sodann fand man sie in dem ‚Wort für Wort‘. Seitdem verlegtet ihr dieselbe in ihr Herz. Heute aber redet man von alledem nicht mehr, man will, sie sollen häretisch sein, wenn sie nicht unterschreiben, ‚der Sinn der Lehre des Jansenius finde sich in dem Sinn dieser fünf Sätze wieder‘ [1].

„Das ist jetzt augenblicklich der Gegenstand eurer Dispute. Es genügt euch nicht, daß sie die fünf Sätze und überdies noch alles verurtheilen, was in der Lehre des Jansenius damit übereinstimmen könnte; denn sie thun das alles. [Immer die alte falsche Behauptung!] Es handelt sich heute nicht mehr darum zu wissen, z. B. ‚ob Jesus Christus nur für die Prädestinirten gestorben ist‘, das verwerfen sie ebenso wie ihr [?!], sondern ob Jansenius das behaupte oder nicht. Und darum erkläre ich euch denn mehr als je, euer Disput kümmert mich wenig, wie er die Kirche wenig kümmert. Denn obwohl ich ebensowenig ein Kirchenlehrer bin, wie Sie, mein Pater, so sehe ich doch klar ein, daß hier kein Glaubenspunkt in Frage kommt; denn es handelt sich einzig darum zu

[1] Anspielung auf das erste Formulaire, das die orthodoxen Bischöfe Frankreichs 1657 aufstellten, um endlich den Winkelzügen der Secte durch ein klares, unzweideutiges Bekenntniß ein Ende zu machen. Das zweite, viel bekanntere Formular stammt aus dem Jahre 1661. — Durch das ewige Betonen der Thatsachen-Frage von seiten der Jansenisten war die Kirche gezwungen, gerade über die hier in Frage kommende Thatsache mit aller Bestimmtheit sich auszusprechen, und zwar um so mehr, als das Hauptbestreben der Jansenisten dahin ging, durch die gewaltsame Lostrennung und irreführende Gegenüberstellung von Thatsache und Glaubenssatz die kirchliche Lehrentscheidung hinfällig zu machen. In Wirklichkeit handelte es sich, wenn auch nur indirect, bei der Thatsachen-Frage um die Glaubenslehre. Direct kam allerdings nur eine Thatsache in Frage, aber eine Thatsache, welche den Glauben unmittelbar berührte. Denn diese Thatsache war eben keine andere als die, ob Jansenius in seinem Buche „Augustinus“ wirklich glaubenswidrige Sätze aufstelle, und ob deshalb das Buch und die darin enthaltene Lehre den Gläubigen zu verbieten sei. Wer dem obersten Tribunal der Kirche das Recht abspricht, festzustellen, ob der in einem Buche niedergelegte Sinn rechtgläubig oder glaubenswidrig sei, der macht die Befähigung und Befugniß der Kirche, die Gläubigen von der Irrlehre fernzuhalten, illusorisch. Jedes noch so gefährliche Buch könnte mit dem jansenistischen Kunstgriff als unschuldig bei den Gläubigen eingeschmuggelt, die wahre Glaubenslehre aber auf diese Weise völlig verunstaltet werden. Besäße überdies die Kirche nicht die Vollmacht und das Vermögen, die religiösen Lehren in dem Buche des Jansenius richtig aufzufassen, so läge es nahe, auch die Möglichkeit zuzugeben, daß die Kirche den Sinn der Bücher der Heiligen Schrift nicht immer richtig auffasse, womit es dann freilich um alle Autorität in Glaubenssachen bei ihr geschehen wäre.

wissen, welches der Sinn des Jansenius sei. Wenn sie glaubten, seine Lehre stimme mit dem eigentlichen und wörtlichen Sinne dieser Sätze überein, so würden sie dieselben verurtheilen; sie weigern sich, dies zu thun, aus dem einfachen Grunde, weil sie überzeugt sind, daß sie weit davon entfernt ist; selbst also für den Fall, daß sie Jansenius schlecht verständen, würden sie nicht Ketzer sein; denn sie verstehen es nur in einem katholischen Sinne."

Also Pascal berührt dieser Disput wenig? Warum hält er denn aber so steif und fest an der Negative; warum verliert er zu ihrer Vertheidigung so viel Worte, so viel advocatische Kniffe? Und auch die Kirche soll dieser Disput wenig angehen? Natürlich, der Papst, die Bischöfe, die Universitäten, die katholischen Theologen gehören nicht zur Kirche, sie sind nicht die Organe, durch welche sie zu verstehen gibt, was sie kümmert oder nicht. Pascal weiß, es kümmert die Kirche wenig. Die Kirche hatte den Sinn des Jansenius als häretisch verworfen; die Jansenisten aber wissen, daß dieser Sinn katholisch ist, und sie verstehen ihn katholisch. Und weil die Jansenisten und Pascal so denken, kann es sich unmöglich um einen Glaubenspunkt, oder überhaupt nur um eine theologische Frage handeln.

„Gott sei Dank", ruft dann Pascal zum so und so vielten Male nach einer Exemplificirung des Gesagten auf die „wirksame" Gnade aus, „Gott sei Dank, es handelt sich bei dem allem um keine Ketzerei innerhalb der Kirche, sondern um eine Thatsache, und die kann nie eine Häresie bilden. Die Kirche urtheilt über Glaubenspunkte mit göttlicher Vollmacht, und sie stößt alle jene aus ihrer Gemeinschaft, die ihre Entscheidung nicht annehmen. Anders aber geht sie voran, wo es sich um Thatsachen handelt." Und nun folgt eine dogmatisch-kirchenhistorische Abhandlung über die These: Die Kirche ist fehlbar bei Entscheidung der facta theologica, wie so und so viel Beispiele von Päpsten und Concilien und so und so viel Aussprüche von Theologen darthun. Und das, so meint Pascal, sähen auch die Jesuiten ein; deshalb gäben sie sich alle Mühe, aus der quaestio facti eine quaestio iuris, d. h. einen Glaubenspunkt zu machen. „Ihr sagt, der Papst erkläre, die Lehre des Jansenius in diesen fünf Sätzen verurtheilt zu haben: also sei es Glaubenssatz, ‚daß die Lehre des Jansenius bezüglich dieser fünf Sätze, so wie sie ist, ketzerisch ist'. Das wäre mir ein seltsamer Glaubenssatz: eine Lehre, wie immer sie sein mag, ist ketzerisch! [Die advocatische Kunst dieses und der folgenden Sätze ist doch zu durchsichtig, als daß wir lange dabei verweilen sollten.] Da ihr auf solche Weise aus der ‚Thatsache' keinen Glaubenspunkt werdet machen können, so würdet ihr es doch jedenfalls versuchen, es zum Vorwand einer Verfolgung zu machen, wenn auch nur etwas Hoffnung wäre, daß sich hinreichend Leute fänden, die genugsam auf eure Interessen eingingen, um eine so ungerechte Forderung zu begünstigen, wie ihr sie stellt, wenn ihr heischt, man solle unterschreiben, daß man diese Sätze im Sinne des Jansenius verwerfe, ohne zu erklären, welches dieser Sinn sei. Wenig Menschen sind geneigt, ein Glaubensbekenntniß in blanco zu unter-

zeichnen, das ihr dann nach eurem Gutdünken ausfüllen könntet; denn ihr könntet dann eben die unerklärte Lehre Jansenius' so erklären, wie es euch gerade paßte. Man erkläre also vorher, was man darunter versteht; sonst gibt es hier auch wieder eine ‚nächste Hilfe' abstrahendo ab omni sensu! Ihr wißt, daß so etwas in der Welt keinen Erfolg hat. Dort haßt man die Doppelsinnigkeit, besonders in Glaubenssachen. . . . Wäre es nun nicht eine seltene Tyrannei, jene in die Nothwendigkeit zu versetzen, entweder vor Gott eine große Schuld auf sich zu laden, indem sie etwas gegen ihr Gewissen unterzeichneten, oder als Häretiker erklärt zu werden, indem sie sich weigerten zu unterschreiben?"

Im Grunde berührt hier Pascal den Kern der ganzen folgenden Entwicklung des Jansenismus: die Unterzeichnung eines Formulars, das nicht die Jesuiten, sondern die Kirche ihnen zur Unterzeichnung vorlegte. Was die Kirche in der Doctrin des Jansenius und der Port-Royalisten als ketzerisch verurtheilen wollte, war klar und deutlich wiederholt erklärt worden; als man von seiten der Neuerer keinen Ausweg mehr sah, auf dem rein abstract dogmatischen Wege zum Ziele zu kommen, wurde einfach behauptet, daß der als ketzerisch verurtheilte Sinn nicht der Sinn des Jansenius sei, daß man also Jansenius folgen könne, solange er nicht das von der Kirche Verworfene lehre. Das thue er aber nicht. Und so glaubte man fortfahren zu können, den Yperner Evangelisten der sogen. Gnade als Kirchenlehrer gelten und wirken zu lassen, seinen „Augustinus" als kirchlich orthodoxes Buch anzupreisen. Man wußte und hoffte zuversichtlich, daß mit der Verbreitung der jansenistischen Redewendungen sich auch von selbst der specifisch jansenistische ketzerische Sinn einschleichen und festsetzen werde. Denn das durften die Port-Royalisten selbst nicht läugnen: man konnte aus Jansenius den falschen Sinn herauslesen; die Kirche ging nun aber einen Schritt weiter und erklärte: eben der natürliche Sinn, der sich nach dem ganzen Zusammenhang des Werkes ergibt, und der sich dem Leser aufdrängen muß, ist falsch und glaubenswidrig. Um nun einerseits den geliebten Jansenius, d. h. seine heterodoxe Wirksamkeit, nicht aufgeben, andererseits aber auch nicht als Ketzer sich entpuppen zu sollen, verfiel Port-Royal auf die sehr kluge Ausflucht der quaestio facti. Pascal muß natürlich als Advocat die Sache noch ärger zuspitzen, als sie ist, damit das nicht theologische Publikum, von Schauder vor der Jesuitenforderung erfüllt, in Mitleid mit diesen unschuldigen Jansenisten zerfließe. Nach Pascal sind: 1. nur die Jesuiten die einzigen Gegner Port Royals, sie verlangen die Unterschrift, nicht der Papst und die Bischöfe; 2. sie verlangen eine Erklärung in blanco, gerade als ob in all den römischen und Pariser Sitzungen über den von der Verurtheilung betroffenen

specifisch jansenistischen Sinn nie die Rede gewesen wäre; 3. sie allein werden, natürlich unter furchtsamem Schweigen des Papstes und der Bischöfe, später erklären, was die armen Herren von Port-Royal unterschrieben haben, indem sie dem Wortlaut des Formulars jene Deutung gaben, die ihren schlauen Jesuitenplänen am besten in den Kram paßt.

Sah wirklich Pascal nur mehr Jesuiten, oder wollte er nur sie sehen? Beides ist eben traurig für den einst so klaren großen Mann! Sollen wir sagen: Glücklicherweise müssen wir das erstere annehmen; er glaubte das, was er behauptete; durch das Wunder und seinen in den Briefen zum Paroxysmus gesteigerten Jesuitenhaß war er zum blinden Fanatiker geworden, der auch bald im Gegensatz zu ganz Port-Royal der Ansicht ist, als ehrlicher, überzeugter Mann dürfe er die Unterschrift nicht geben? Es ist das jene Höhe des Fanatismus und der Verranntheit, auf der er vom Urtheil des Papstes und der Kirche einfach und vertrauensvoll an das Urtheil Christi appellirt, auf der also für Pascal wenigstens die verabscheuungswürdige Heuchelei der Secte überwunden ist, und das offene Bekenntniß des Abfalls von Rom Platz greift. Der stillschweigenden Voraussetzung gegenüber, die Kirche könne mit ihrer Forderung der Unterschrift unter das Formular eine unerhörte Tyrannei begehen, indem sie den Menschen zwinge, gegen sein Gewissen zu unterzeichnen oder sich als Ketzer brandmarken zu lassen, einer Voraussetzung, die eigentlich bereits die Verneinung der göttlichen Autorität und Unfehlbarkeit der Kirche einschließt, ist es schon mehr komisch, wenn Pascal herausgeklügelt haben will, die Jesuiten hätten das Formular nur so in blanco erfunden, um später erklären zu können, mit dem ganzen Kampf gegen den Jansenismus sei nur eine Rechtfertigung Molinas und seiner hinreichenden Gnade beabsichtigt gewesen, und man sei jetzt durch eigene Unterschrift verpflichtet, diese Lehre Molinas zu glauben. Diese wichtige Entdeckung des Jesuitengeheimnisses gemacht zu haben, ist Pascal ganz stolz; ist es doch im Verlauf der Briefe schon das zweite große Geheimniß des Ordens, das er enthüllt. Wir werden noch einem dritten begegnen. Mit einigen oratorischen Phrasen endigt der lange Brief, bei dessen letzten Zeilen der Leser erleichtert aufathmet, um jedoch bei der bloßen Inhaltsangabe des folgenden von einem stillen Schauder sich überrieselt zu fühlen.

Im Beginn dieses achtzehnten und glücklicherweise letzten, der am 24. März 1657 erschien, rühmt sich Pascal, durch seine bisherigen Ausführungen gleichsam den Fuchs aus dem Loch geräuchert zu haben; die

schlauen Jesuiten haben endlich klipp und klar erklären müssen, was man zu glauben habe, um katholisch zu sein: man müsse über die Gnade nicht wie Calvin denken, sondern wie die Thomisten [?!][1]. Was es doch gut ist, wenn man seine Forderung klar stellt; dann erhält man auch klare Antworten: man muß mit den Thomisten über die Gnade denken! Aber, mein verehrtester Pater Annat, thun denn etwa die Jansenisten etwas anderes? Haben sie nicht immer wie die Thomisten gedacht und gesprochen? — Und mit einer rührenden Innigkeit sehen wir Pascal nun die weiße Kutte der Jakobiner küssen, die er in den ersten Briefen so verhöhnt hat. Daß diese Jakobiner sich gegen solche Schüler wehren, sie von ihren Skapulieren abschütteln — was thuts? Pascal und die Seinen sind reinste, purste, orthodoxeste Thomisten, und wenn es nöthig ist, schreiben sie wie Nicole sogar einen Tractat über die hinreichende Gnade — obwohl . . . nun man kennt ja die Scherze, die Pascal über diese Gnade in den ersten Briefen gemacht. Lieber als Thomist gelten, als den Jesuiten den Gefallen thun und zum Ketzer erklärt werden. In der Sache sind also die Port-Royalisten gerechtfertigt; bleibt nur der Punkt, daß sie mit Rom und den Bischöfen nicht zugeben wollen, Jansenius müsse calvinisch verstanden werden. Das aber, meine Väter, ist und bleibt eine quaestio facti, die niemals eine Häresie bilden kann. Denn bei allem Respect (natürlich!) vor dem Statthalter Jesu Christi, in dieser Frage der Thatsache kann er irren, wie die Kirche und die Concilien irren können. Ueber Thatsachen entscheiden die Augen und die andern Sinne, wie die Vernunft über Verstandesdinge und der Glaube in übernatürlichen Glaubenssachen. (In der Frage aber, ob etwas bloße Thatsache oder Glaubenslehre sei — darüber entscheiden als vierte Instanz — die Jansenisten!) Und zum Beweis dieser Behauptung verliert sich nun Pascal noch einmal in die Tiefen der Kirchengeschichte, wobei natürlich von einem Unterschied zwischen facta historica und facta dogmatica, auf den es gerade ankommt, mit keiner Silbe die Rede ist.

Also, so schließt dann endlich Pascal seine langen Ausführungen, also handelt es sich nur um die ganze Kleinigkeit, daß einige fromme Leute der unmaßgeblichen Meinung sind, Jansenius habe die von allen als ketzerisch verworfenen Sätze nicht gelehrt, während ihr Patres und

[1] Also nicht wie Molina? Wo bleibt dann aber das enthüllte mysterium iniquitatis des siebenzehnten Briefes, wonach der ganze Streit nur heraufbeschworen war, um die Welt dahin zu bringen, eines schönen Morgens zu entdecken, sie sei molinistisch-katholisch? Es ist doch etwas Schönes um die Consequenz!

euer Anhang behauptet, dem frommen Bischof von Ypern, der leider das Unglück hatte, euch zu mißfallen, könne und dürfe die Schande nicht erspart bleiben, noch im Grabe als Ketzer verurtheilt zu werden. Und um dieser kleinlichen Rache willen setzt ihr Himmel und Erde in Bewegung, stört den Frieden der Kirche und reizt zur blutigen Verfolgung Unschuldiger. Das ist mein Verdienst, daß ich endlich das Geheimniß der Bosheit (des dritten in diesen Briefen!) enthüllt und das Wort gefunden habe, das alles verstehen macht: Jansenius ist euer Feind gewesen, er muß auch nach dem Tode dafür büßen, darum muß er als Lehrer der Ketzerei gelten, seine Bücher als ketzerisch verurtheilt werden; und wer ihn für keinen Ketzer halten will oder kann, der soll selbst als Ketzer gelten — daher der Haß der Jesuiten gegen Port-Royal! daher die Störung des Friedens! Wüßte man dieses allgemein, so wären all eure Anklagen ohne Unterlage, eure Feinde ohne Häresie und die Kirche ohne Spaltung.

„Sehen Sie, mein Pater," das sind die letzten Worte dieses letzten der Provincialbriefe, „das war das Gut, welches ich angestrebt habe, und das mir für die gesamte Religion so wichtig scheint, daß ich nur mit Mühe verstehe, wie jene, denen ihr so viel Grund zu reden gebt, in Stillschweigen verharren. Wenn die Schmähungen, die ihr gegen sie richtet, sie auch nicht rühten, so sollten es doch diejenigen thun, welche dabei die Kirche treffen; außerdem bin ich der Ansicht, Priester dürften nicht bis zu dem Grade, besonders was den Glauben betrifft, ihren guten Namen der Verleumdung preisgeben. Indes sie lassen euch sagen, was ihr wollt; so daß ohne die Gelegenheit, die ihr mir zufällig gegeben habt, vielleicht nichts gegen die schändlichen Eindrücke geschehen wäre, welche ihr auf allen Seiten gegen sie erregt. So kann ich über ihre Geduld nur staunen, und das um so mehr, als sie nicht in den Verdacht der Ohnmacht oder Furchtsamkeit kommt, und es ihnen weder an Mitteln der Selbstrechtfertigung noch an Eifer für die Wahrheit fehlt. Trotzdem schweigen sie, ich fürchte sogar, in heiligem Uebermaß. [Man staunt, wo Pascal bei der sprichwörtlichen Schreib- und Druckseligkeit Port-Royals, bei all den Quartanten Arnaulds, den Flugschriften Nicoles und der andern, den Lettres, Disquisitions, Apologétiques, Règles, Extraits, Illusions, Nullités etc. etc., wie die Titel alle heißen, den Muth hernimmt, von einem heiligen Uebermaß des Schweigens zu reden! Aber er wagt so viel!] Ich wenigstens, mein Pater, glaube, nicht schweigen zu sollen. Lassen Sie die Kirche in Frieden, und ich werde euch gern in Frieden lassen. Aber während ihr nur daran arbeitet, die Unruhe zu unterhalten, zweifelt nicht daran, daß sich Kinder des Friedens finden werden, die sich verpflichtet fühlen, alle ihre Kraft daran zu setzen, die Ruhe und den Frieden zu wahren."

Seltsamer Schluß der streitbaren Briefe! Was hat im Verlauf derselben Pascal den Jesuiten nicht alles nachgesagt und angedroht? Wo

ist die Schlechtigkeit, die für ihr schwarzes Gewissen zu groß, wo der Donnerkeil göttlichen Zornes, der für ihre Greuel zu schwer, wo die menschliche Entrüstung, die auf der Höhe ihrer Gemeinheit stände? Und nun am Schluß des achtzehnten Briefes diese Erklärung: „Laßt uns in Ruh, und wir lassen euch gern in Frieden!" Ihr mögt eure gotteslästerliche Moral, eure christusläugnende Politik, eure molinistische Dogmatik weiter treiben — stört nicht die Kreise Port-Royals, und alles soll euch verziehen sein. Es braucht jemand bloß diesen Schluß zu lesen, um zu sehen, wer in diesem furchtbaren Kampf, den die Provincialbriefe unternommen, den Kürzern gezogen hat. Wer so capitulirt und um Frieden bittet wie Pascal, der fühlt sich nicht Sieger.

Und selbst zu diesem Friedensangebot zu kommen, welche Concessionen im Namen der Freunde! Vielleicht war es gerade die Verlegenheit, in welche die Freunde durch die letzten Briefe versetzt waren, die der Pascalschen Polemik ein so stilles Ende bereitete. Pascal mit seiner klaren Entschiedenheit paßt nun einmal nicht in das überkluge, vorsichtige Versteckenspiel Port-Royals. Er wurde unbequem, und was der stille de Sacy immer gefürchtet hatte, trat ein: der anfangs als Retter in der Noth bejubelte Briefschreiber wurde ein enfant terrible der Partei, mit dem man nicht gut in eine Hofgesellschaft gehen konnte. „De Sacy", so erzählt uns Fontaine in seinen Memoiren[1], „seufzte oft über diese unruhigen, im Glauben so wenig befestigten Geister; er hielt es für seine Schuldigkeit, diese Leute in die Schranken ihrer Pflicht zu verweisen, sie ihre Reden voll Erbitterung und Klage in Gebete verwandeln zu lassen und zu erklären, daß man ihn selbst kränken würde, wenn man es in Zukunft im geringsten an Hochachtung für diejenigen fehlen lassen sollte, über die man sich beklagte." Pascal Hochachtung für die Jesuiten zumuthen! Wahrlich, das war zu viel! An derselben Stelle redet Fontaine von der Schwierigkeit, welche die damalige Leitung Port-Royals wegen der zu Tage tretenden Meinungsverschiedenheiten verursachte, und obwohl er Pascal nicht nennt, so läßt sich doch deutlich aus der Charakteristik der Störenfriede herauslesen, daß Pascal mit seinen Briefen und seinem offenen Jesuitenhaß in erster Linie damit gemeint ist. Was Pascal später in seinen „Gedanken" schreibt: „Ich fürchte nichts, ich hoffe nichts. . . . Port-Royal fürchtet, und das ist eine schlechte Politik", das muß ihm, dem unerschrockenen, ehrlichen, wenigstens folgerichtigen Vorkämpfer dieser

[1] II, 187.

Herren bei den letzten Briefen zum erstenmal klar zum Bewußtsein gekommen sein.

So endeten also die so kampflustig und scherzhaft begonnenen Provincialbriefe. Angefangen, um die Sache der Sorbonne gegen Arnauld in den Augen des Publikums als eine gehässige, ja lächerlich nichtssagende darzustellen und dadurch einen Druck auf die Untersuchungscommission auszuüben, nehmen sie immer mehr einen angreifenden Charakter gegen diejenigen an, welche man ungerechterweise in Port-Royal für die einzig treibende Kraft im Kampf gegen die Irrlehre hielt. Diesen Haupt- und Erzgegner durch Enthüllungen schrecklichster Art mundtodt zu machen und durch das Halloh gegen die Jesuiten die Aufmerksamkeit von dem eigentlichen Streitpunkt abzulenken, war dann für lange Monate das Ziel des Briefschreibers. Als aber die Jesuiten sich durch ihre Selbstvertheidigung nicht so in die Enge treiben ließen, daß sie den eigentlichen Fragepunkt aus den Augen verloren hätten, sondern immer und immer wieder darauf zurückkamen, es handele sich augenblicklich nicht um sie und ihre Moral, sondern um die Frage, ob man dem Papst gehorchen und die fünf Säze im Sinne des Jansenius verurtheilen müsse, wenn man katholisch bleiben wolle, so sah sich der Briefschreiber endlich genöthigt, auch seinerseits auf diesen Punkt zurückzukommen. Damit war das Ende der Briefe gegeben. Denn entweder weigerte man sich, das Formular zu unterschreiben, oder man ging darauf ein. In beiden Fällen wäre der Kampf beendet gewesen. Der Briefschreiber sucht diesem Entweder—Oder freilich zu entkommen durch die Unterscheidung des Rechtes und der Thatsache. Dabei spitzt er diese Unterscheidung aber in einer Weise zu, daß die ganze dogmatische Wichtigkeit der Frage auch dem blöden Auge des Publikums klar liegt. Es handelt sich künftig nicht mehr um Scherze und Ironie — es heißt ehrlich gehorchen oder ehrlich und folgerichtig nicht bloß den Inhalt des Formulars in Bezug auf die „Thatsache“ zurückweisen, sondern damit auch das Recht des Papstes auf Erlassen eines solchen Formulars, und damit seine Lehrgewalt in der Kirche abläugnen. Hierdurch war die Sache wieder das geworden, was sie immer hätte bleiben sollen, eine ernste dogmatische Frage, worüber nur die Theologen und in letzter Instanz die Kirche selbst zu entscheiden hatte. Diese Klärung herbeigeführt zu haben, ist auch eine Frucht der Provincialbriefe. Sie gehört der Kirchengeschichte an und war für den damaligen Augenblick und die Geschichte des Jansenismus die wichtigste.

Für die Literatur- und Culturgeschichte freilich tritt fast einzig dasjenige aus den Briefen hervor, was eigentlich nur Episode sein sollte:

der Streitzug gegen die Jesuiten. Er ist es, der bis auf den heutigen Tag diese Briefe actuell erhalten, sie zu einem ständigen, stets handgerecht daliegenden Rüstzeug gegen die Jesuiten gemacht hat. Aber auch darin haben die Briefe ihren Zweck verfehlt: diese Waffe paßt nur in die Hände der Feinde der Kirche selbst, während sie nach Pascals Ansicht innerhalb der Kirche eine Gährung hervorrufen sollten, deren Erfolg eine Unterdrückung oder doch wenigstens Mundtodtmachung der Jesuiten sein müsse.

Freilich sind die Briefe an der Unterdrückung des Ordens im folgenden Jahrhundert nicht unschuldig, aber nicht, weil sie die Jesuiten als unsittlich gebrandmarkt, sondern weil sie durch ihre Spöttereien den Unglauben gestärkt, der rationalistischen Philosophie der Spötter die Wege geebnet hatten. So sagt noch 1842 ganz richtig H. Lerminier in der Revue des deux mondes: „Pascal schrieb die Provincialbriefe, und der Dämon der Ironie war damit gegen die heiligen Dinge entfesselt. Anscheinend empfangen die Jesuiten alle Schläge, aber mit ihnen ist die Religion selbst getroffen. Pascal hat die Wege geebnet; Voltaire kann kommen.“

Pascal hat die Waffen gegen die Jesuiten dem Arsenal des Calvinisten Jurieu entnommen, der damit gleich die römische Hydra selbst erschlagen wollte und darum keinen Erfolg hatte. Der Schreiber von Port-Royal schliff das rostige, schartige Schwert zum feinen Degen und richtete diesen einzig gegen die Jesuiten. Was er nicht vermochte, das erreichten seine Nachfolger, denen er seinerseits den Degen weiterreichte, aus dem diese dann anmuthige und vergiftete Stilets sich schmiedeten, mit welchen sie bald dies, bald das tödteten, bis endlich der von ihnen bedrängte Papst selbst zum tödlichen Schlag gegen die Gesellschaft Jesu ausholte — nicht, um sie wegen ihrer unsittlichen Moral zu strafen, sondern weil er glaubte den Sturm beschwichtigen zu können, wenn er Jonas der Wuth der Wellen überantwortete. Die Ruhe trat nicht ein; wohl aber nahm ein folgender Papst Jonas wieder in das Schiff, um sich inmitten der Stürme und Gefahren nicht eines so kräftigen Ruderers zu berauben[1].

Es sind ja wohl manche in den Provincialbriefen angeführte Thesen, welche Pascal bekämpft, später auch von Rom verurtheilt und verboten

[1] „Wir glaubten uns“, so heißt es in der Bulle Sollicitudo omnium ecclesiarum, „eines schweren Verbrechens im Angesichte Gottes schuldig zu machen, wenn wir bei so großen Nöthen des christlichen Gemeinwesens jene heilsame Hilfe, die uns Gottes besondere Vorsehung gewährt, anzuwenden versäumen und in dem von beständigen Stürmen bewegten und erschütterten Schifflein Petri die erfahrenen und kräftigen Ruderer, die sich uns zur Brechung der Wogen eines uns jeden Augenblick Schiffbruch und Untergang drohenden Meeres darbieten, zurückweisen würden.“

worden. Aber abgesehen davon, daß diese Thesen längst vorher auch schon von der Mehrzahl der Jesuiten und übrigen Theologen bekämpft, also niemals eigentliche „Lehre" waren, boten sie auch nichts specifisch Jesuitisches und berührten nicht im mindesten das Moralsystem des Ordens. Dieses System ist bis auf den heutigen Tag in der ganzen katholischen Kirche nicht bloß geduldet, sondern anerkannt und verbreitet. Es unterscheidet sich in keinem Punkte von der Lehre der Kirche selbst. Das wird denn auch immer mehr von jenen Gegnern anerkannt, die einerseits Fachkenntniß und andererseits Wahrheitsliebe genug besitzen, um über diese Frage zu sprechen. Es gehört zur täglich zunehmenden Scheidung der Geister, daß man sich nicht mehr auf dem unhaltbaren Standpunkt zu halten sucht, als ob der Jesuitismus etwas anderes sei als der Katholicismus selbst. Pascal mochte diesen Standpunkt noch haltbar finden, wie er den Unterschied zwischen Recht und Thatsache halten zu können glaubte. Aber auch er wurde durch seine und der Thatsachen Consequenz bald weiter gedrängt. Auch ihm wurde in kurzer Frist der Papst selbst der eigentliche Feind, weil er mit den Jesuiten eines Sinnes war. Am 18. October 1657 war man in Paris im Besitz der römischen Censur, welche die Provincialbriefe einzeln aufzählte und als auf den Index der verbotenen Bücher gesetzt erklärte.

Bereits im März desselben Jahres waren die ersten 16 Briefe als verleumderische, verderbliche Flugschriften vom Parlament von Aix verurtheilt und auf öffentlichem Platze verbrannt worden. Dasselbe Los traf alle Briefe sowie deren lateinische Uebersetzung durch Nicole endlich nach langem Widerstand und tausend Versuchen der Freunde auch in Paris, und zwar auf wiederholtes Dazwischentreten des Königs. Am 14. October 1660 wurden sie durch die Hand des Henkers verbrannt.

Welche Wege innerer Entfremdung von Rom Pascal in den paar Monaten seit dem letzten Brief (März) bis zur römischen Censur (October) gemacht, geht aus einer Stelle seiner „Gedanken" hervor: „Wenn meine Briefe in Rom verurtheilt sind, so ist doch im Himmel verdammt, was ich in denselben verdamme. Ad tuum, Domine Iesu, tribunal appello!"

Armer Pascal!

W. Kreiten S. J.

Die Nonne [1].

So mancher stolze Fichtenwald in Bayern und Schwaben, Schlesien und Böhmen, der noch vor wenigen Jahren in seiner immergrünen Pracht dastand und hundertjähriges Gedeihen verhieß, ist nicht mehr. An der Stelle, wo er stand, ist nur noch ein Wald von Leichen zu sehen, von abgestorbenen Stämmen, deren kahle Wipfel und Aeste trostlos in die Lüfte starren. Man wird sie bald fällen, bevor das Holz durch Borken- und Bockkäfer völlig entwerthet und nur noch für das Feuer brauchbar wird. An alledem sind die Raupen der Nonne schuld.

Es ist nicht zum erstenmal, daß die Nonne als Verwüsterin unserer Waldungen auftrat. Schon seit 1449 finden sich Berichte über große Raupenfraße. Bis zum Ende des 18. Jahrhunderts sind jene Nachrichten jedoch so allgemein, daß man kaum sicher feststellen kann, ob die verheerenden Raupen der Nonne oder dem Kiefernspinner oder einem andern forstschädlichen Schmetterling angehörten. Gewöhnlich betrachtet man den großen Raupenfraß, welcher 1638 in der Altmark wüthete, als den ältesten, der sicher auf die Nonne bezogen werden darf. Genaue Schilderungen der Verheerungen besitzt man erst seit dem Nonnenfraße im Voigtlande und in Litauen, 1794—1797. In Preußisch Litauen erstreckte er sich über 17200 Morgen. Eine zweite große Nonnenverheerung befiel sowohl Nord- als Süddeutschland in den Jahren 1837 bis 1840; sie erstreckte sich über die gesamten Kiefern- und Fichtenbestände des norddeutschen Flachlandes, des Thüringer Waldes und Erzgebirges sowie über einen Theil von Württemberg und Bayern. Nicht lange darauf, 1845—1867, folgte die größte Nonnencalamität, die in der Geschichte bisher verzeichnet ist. Sie suchte vorzugsweise die westrussischen Forste heim und drang von dort in Ostpreußen ein. Der Hauptherd des Uebels war von 1845 an das Gouvernement Lublin. Von hier aus verbreitete es sich nach Ost und West, zuerst nach den Gouvernements Warschau und Grodno, wandte sich dann mehr nordwestwärts und er-

[1] Aus der neuern Literatur über die Nonne wurden besonders folgende zwei Schriften benützt: Fr. A. Wachtl, Die Nonne. Naturgeschichte und forstliches Verhalten u. s. w. Herausgegeben vom k. k. Oesterreichischen Ackerbauministerium. 2. Aufl. Wien 1892; Dr. H. Nitsche, Die Nonne, ihr Leben, ihr Schaden und ihre Bekämpfung. Wien 1892.

reichte in den Jahren 1850 und 1851 das Gouvernement Plock, 1852 und 1853 das Gouvernement Augustowo. Auch dort machte die Nonnengeißel noch nicht Halt, sondern verheerte, nach Nordosten und Südosten fortschreitend, die Gouvernements Wilna, Kowno, Kurland, Livland, Witebsk, Minsk und Mohilew. Nach Westen hin hatte sie unterdessen ihren Raubzug ebenfalls fortgesetzt. 1853 und 1854 beherrschte sie bereits die östlichsten preußischen Regierungsbezirke Gumbinnen und Königsberg. Auf den Raupenfraß folgten, wie gewöhnlich, die durch Borkenkäfer verursachten Schäden. Von der Ausdehnung dieses Nonnenfraßes wird man sich einen richtigen Begriff machen, wenn man bedenkt, daß derselbe (nach Wachtl) über 402 825 qkm sich erstreckte, wovon auf Preußen 34 528, auf Rußland 368 297 qkm entfallen. Die Gesamtfläche ist um ungefähr 102 800 qkm größer als diejenige aller Kronländer Oesterreichs zusammen. Auf diesem Gebiete sind mindestens 182 642 000 Raummeter Holz abgestorben; in Preußen allein mußten über 13 500 000 Festmeter eingeschlagen werden.

Außer diesen großen Nonnenverheerungen ereigneten sich im Laufe dieses Jahrhunderts auch manche kleinere, die noch nicht vollständig zusammengestellt sind. 1808—1809 und abermals 1816 hatte Ostpreußen von der Nonne zu leiden, 1818—1822 Ober- und Mittelfranken, 1827 bis 1830 Pommern u. s. w.

Seit 1888 hat wieder eine neue Massenvermehrung der Nonne begonnen. Oberschwaben, Allgäu, Mittelfranken, Nieder- und Oberbayern und Oberschlesien sind von einem ausgedehnten Nonnenfraße heimgesucht; in Böhmen, Mähren, Galizien, Nieder- und Oberösterreich und Tirol ist dieser unheimliche Feind gleichfalls wieder aufgetreten und hat sich in sehr bedrohlicher Weise vermehrt. Auch in Norddeutschland zeigt sich eine Fraßzone, die von Westfalen her durch die Provinz Hannover, den nördlichen Theil der Provinz Sachsen und über den Regierungsbezirk Potsdam bis nach Pommern sich erstreckt. Für das laufende Jahr 1893 ist auch für das Königreich Sachsen eine Nonneninvasion zu befürchten. Für Oesterreich soll nach Wachtls Mittheilung hierfür bereits im letzten Herbste Aussicht vorhanden gewesen sein.

Nach diesen geschichtlichen Vorbemerkungen ist es wohl nicht mehr nöthig zu beweisen, daß die Nonne eine beachtenswerthe Gegnerin der menschlichen Forstcultur ist. Sehen wir uns deshalb diesen Feind, seine Kampfesweise und seine Bekämpfungsmethoden etwas näher an.

Jedermann weiß, daß der Feind ein Schmetterling, und zwar ein Nachtfalter ist. Wie sieht dieser zur Familie der Spinner gehörige Uebel-

thäter aus? Kreideweiß mit schwarzer Zeichnung ist seine Hauptfärbung, besonders auf den Vorderflügeln, die am meisten ins Auge fallen. Von diesem Kleide hat er seinen Namen „die Nonne". Der Hinterleib ist rosenroth mit schwarzen Querbinden, weshalb der Schmetterling auch „Rothbauch" genannt wird. Fichtenspinner oder Fichtenbär heißt er von der Lebensweise seiner Raupe, der eigentlichen Stifterin alles Unheils, das mit dem Namen des Schmetterlings verknüpft ist. Wechselvoller und romantischer klingen die systematischen Bezeichnungen des Falters, der von Linné den Artnamen monacha (die Nonne) erhielt: Phalaena, Bombyx, Laria, Liparis, Ocneria, Lymantria und Psilura — auf alle diese Gattungsnamen mußte das arme Thierchen schon hören, heutzutage besonders auf den letztgenannten.

Die Männchen und die Weibchen des Nonnenspinners unterscheiden sich in der Größe, auch in der Färbung, besonders aber in der Fühlerbildung. Die Männchen haben kammförmige, die Weibchen nur kurzgezähnte Fühler, was übrigens bei allen Spinnern mehr oder minder der Fall ist. Eigenthümlicher für unsere Art ist ihre große Veränderlichkeit in Farbe und Zeichnung. Weiß und Rosenroth weichen dem ursprünglich nur als feine Zeichnung auftretenden Schwarz bei manchen Individuen so weit, daß nur einige hellere Flecken auf den Vorderflügeln übrigbleiben, oder der ganze Schmetterling schließlich schwarz ist. Vorzüglich die Männchen neigen zu diesem „Melanismus". In Wachtls Arbeit über die Nonne sind auf einer Farbendrucktafel (Tafel II) alle Färbungsabstufungen von der hellsten bis zur dunkelsten sehr schön abgebildet. Die schwarze Varietät, Einsiedler oder Eremit genannt, kommt viel seltener vor als die hellern Formen. Da es auch schwarze Nonnenraupen gibt, sollte man denken, die Eremiten stammten sämtlich aus solchen. Dies ist jedoch nicht der Fall. Die Farbe des Schmetterlings ist ganz unabhängig von derjenigen der Raupe; denn aus hundert Stück schwarzen Raupen, die Wachtl zu diesem Versuche eingezwingert hatte, entstand kein einziger schwarzer Schmetterling, sondern lauter hellgefärbte. Ueber die eigentlichen Ursachen, die der Entwicklung der schwarzen Abart zu Grunde liegen, ist man noch nicht im klaren. Nach Nitsche sollen die Eremiten in Kiefernrevieren häufiger vorkommen als in Fichtenbeständen.

Begegnen wir der Nonne bei Tage, so treffen wir sie meist an Baumstämmen ruhend und schlafend. In dieser Ruhelage bedecken die kreideweißen, schwarz gezeichneten Vorderflügel die Hinterflügel und den Leib. Die Umrisse des Männchens bilden dann ein gleichseitiges Dreieck,

diejenigen des etwas größern Weibchens ein gleichschenkeliges. Wer sollte hinter diesen zarten, schönen Thierchen etwas Arges vermuthen? In der That ist die Nonne als Schmetterling ein durchaus unschuldiges Wesen, viel unschuldiger als die von Anakreon und Goethe wegen ihrer ätherischen Gesinnung selig gepriesene Cicade; denn diese kann auch noch als vollkommenes Insect mit ihrem Saugschnabel den Pflanzen die werthvollsten Nahrungssäfte entziehen, während die Nonne wirklich bloß von dem Thaue des Himmels lebt. Um so schlimmer ist aber ihre gefräßige Raupe. Erwachsen mißt sie 4—5 cm. Ihr Kleid ist graugelb bis graugrün, mit Längsreihen behaarter Warzen besetzt und trägt einen dunkeln Rückenstreifen, der auf dem zweiten Ringe mit einem sammetschwarzen Herzfleck beginnt. Ausnahmsweise kommen jedoch, wie bereits erwähnt, auch ganz dunkle Raupen vor[1].

Nun kennen wir einigermaßen den Schmetterling und seine Raupe. Gehen wir jetzt über zur Lebens- und Entwicklungsgeschichte dieses Forstschädlings.

Die Nonne hat einen großen Verbreitungsbezirk. Nach Speyer findet sie sich von St. Petersburg und Upsala bis Corsica, also vom 60. bis zum 42.° nördl. Br., und von England bis zur asiatischen Grenze. Im Westen und Süden dieses Gebietes ist sie weniger häufig als im Osten und im Norden. Ihre eigentliche Heimat sind die Nadelwälder der Ebene und der Hügelregion. Dort fliegt sie Ende Juli und Anfang August. Im Gebirge steigt sie nur bis zur Grenze der Buchenregion hinauf, somit in Mitteldeutschland ungefähr bis 1000 m, in den Alpen bis 1400 m. Der höchste Punkt, bis zu welchem sie sich in Bayern im Jahre 1891 in gefahrdrohender Weise vermehrte, lag in 900 m Meereshöhe. Für gewöhnlich ist die Nonne in ihrem ganzen Verbreitungsgebiete ziemlich selten. Jahrzehntelang ist selbst an Oertlichkeiten, die zu ihrer Massenvermehrung sehr geeignet wären, kaum ein einziges Individuum zu entdecken. Beginnt sie sich aber einmal zu vermehren, so nimmt ihre Zahl reißend zu. Während man in dem einen Jahre nur wenige Falter bemerkte, kann im nächsten Jahre schon durchschnittlich einer auf jeden Stamm kommen. Im darauffolgenden Sommer zählt man bereits 50 bis 60 Schmetterlinge auf jeden Stamm, und das vierte Jahr bringt dann an besonders günstigen Stellen den eigentlichen Massenflug.

[1] Auf Tafel I der Arbeit von Wachtl sind auch die verschiedenen Raupenfärbungen der Nonne schon abgebildet.

Dann bedecken die Falter zu vielen Hunderten die Stämme, soweit das Auge in die Wipfel zu reichen vermag. Ein Stockschlag an die Zweige scheucht Wolken von Schmetterlingen auf, die den Wanderer wie ein Schneegestöber umgeben. Man könnte vielleicht geneigt sein, ältere Berichte hierüber für fabelhafte Uebertreibungen zu halten, würden sie nicht durch die neuesten Beobachtungen bestätigt. Bei einer von Nitsche am 3. August 1891 im Perlacher Parke aufgenommenen Photographie, welche den untern Theil von nur sechs Stämmen umfaßte, ergab die Auszählung auf der photographischen Platte nicht weniger als 1442 Nonnenfalter. An demselben Tage fing Nitsche in dem genannten Parke um 10 Uhr abends innerhalb $1^3/_4$ Minuten 506 dieser Schmetterlinge, indem er mit einem kleinen Schmetterlingsnetz vor einer brennenden Zinkfackel hin und herfuhr. Aehnliche Beweise für die ungeheuren Mengen, in denen die Nonne bei Massenvermehrung auftritt, liefern die Sammelergebnisse aus den letzten Jahren. Im Dürrnbucher Forst, im bayrischen Forstamte Münchsmünster, rückten während der Flugzeit des Schmetterlings im Sommer 1890 täglich 530 Taglöhner und 230 Schulkinder zum Sammeln und Tödten der Nonnenfalter aus. Nach amtlichen Schätzungen vernichtete diese kleine Armee an günstigen Tagen gegen 2000000 Nonnen!

Am Anfang der Flugzeit sind gewöhnlich die Männchen weit zahlreicher vertreten als die Weibchen; gegen Ende derselben kehrt sich das Zahlenverhältniß allmählich um, weil die meisten Männchen früher umkommen als die Weibchen. Immerhin zählte man bei dem Massenflug von 1890 durchschnittlich 70% Männchen gegenüber 30% Weibchen. Letztere entziehen sich übrigens wegen ihrer größern Trägheit auch leichter den Nachforschungen, namentlich in ältern Fichtenwäldern, wo die kreideweißen Oberflügel des ruhenden Schmetterlings zwischen den fast gleich gefärbten Flechten bis zur Unkenntlichkeit verschwinden. Die Männchen lassen sich wegen ihrer größern Lebhaftigkeit bei Tage leichter aufscheuchen und fallen daher leichter ins Auge. Sie sind es auch hauptsächlich, die in den nächtlichen Feuern den Flammentod finden.

Die eigentliche Zeit der Thätigkeit der Nonnenfalter ist von 10 Uhr abends bis 1 Uhr morgens, besonders in stillen, warmen, mondhellen Nächten, wo sie gerne um die Gipfel der Bäume schwärmen. Noch lieber als andere Nachtschmetterlinge fliegen sie dem Lichte zu; hierauf beruht ihre Vertilgung durch sogen. Leuchtfeuer. Ihre Vorliebe für das Licht macht sich jedoch manchmal auch in einer Weise geltend, die dem Menschen weniger nützlich ist. Die Laternen nächtlicher Eisenbahnzüge haben

wiederholt zur Verbreitung der Nonnencalamität beigetragen, indem sie bei der Fahrt durch ein Fraßgebiet die Falter anlockten und die angeflogenen viele Meilen weit in noch unberührte Gebiete trugen, wo deren Nachkommenschaft verderblich zu hausen begann. Da das stärkste Licht den Schmetterling am stärksten blendet und daher am meisten anzieht, bekundet die Nonne gelegentlich eine entschiedene Vorliebe für elektrische Beleuchtung. Nitsche hat 1891 beobachtet, daß auf einem Platze im Innern von München, wo elektrische Lampen und Gaslaternen nahe beisammen brannten, die Nonnen sich stets den erstern zuwandten.

Die im Vergleich zu andern Nachtfaltern große Beweglichkeit der Nonne ist ein für den Forstmann wichtiger Zug in ihrer Lebensweise; denn dieser Eigenthümlichkeit ist es zuzuschreiben, daß sie bei Massenvermehrung nicht selten in ungeheuren Scharen in benachbarte Gebiete oder selbst in weit entfernte Gegenden überfliegt. Diese Züge finden stets in der Nacht statt, meist in den letzten Tagen des Juli oder in den ersten Tagen des August. Bei dem letzten großen Nonnenfraße in Ostpreußen waren es die Nächte vom 29. bis 30. Juli 1853 und vom 23. bis 24. Juli 1854, in denen Massenflüge der Nonne von Polen aus in den preußischen Regierungsbezirk Gumbinnen einbrachen. Auf ihren freiwilligen Zügen fliegen die Nonnen am liebsten gegen den Wind; die Macht des Sturmes reißt sie aber manchmal in der Windrichtung fort. 1856 wurden in der zweiten Hälfte des Juli durch einen Südoststurm in den russischen Ostseeprovinzen riesige Nonnenschwärme in das Meer geworfen, so daß die kurländische Küste von Libau bis Windau auf einer Strecke von 70 km mit einer 2 m breiten und 15 cm hohen Schicht jener Schmetterlinge bedeckt war. Auch aus der gegenwärtigen Fraßperiode sind ähnliche Schwärme bekannt geworden. In der lauen, windstillen Nacht vom 28. auf den 29. Juli 1890 fielen in der Gegend von Regensburg auf Wald und Flur, auf Wiesen, Aeckern und Hopfengärten und in den Ortschaften selbst ungezählte Nonnen nieder. Am folgenden Tage saßen sie ruhig auf ihren Plätzen und verschwanden wieder in der nächsten Nacht, unbekannt woher und wohin. In der Nacht vom 29. auf den 30. Juli 1890 schwärmten große Nonnenscharen aus dem Ebersberger wie aus dem Dürrnbucher Forste aus. Ihre wolkenähnlichen oder einem riesigen Luftballon vergleichbaren Züge wurden um jene Jahreszeit in klaren Nächten wiederholt beobachtet.

Wenn die Nonne als Schmetterling erscheint, ist sie eigentlich schon am Ende ihres Lebens angelangt. Sie lebt dann nur noch höchstens

wenige Wochen, die ausschließlich der Fortpflanzung gewidmet sind. Auch die Massenflüge, die sie manchmal unternimmt, dienen dem Zwecke, ein zur Eiablage günstiges Gebiet aufzusuchen. Die Paarung erfolgt meist schon sehr bald nachdem das Weibchen die Puppenhülle verlassen hat; die Eiablage scheint hauptsächlich in seiner dritten Lebensnacht stattzufinden. Mit seiner langen, sehr beweglichen Legeröhre schiebt das Weibchen seine Eier unter die Rindenschuppen und in tiefere Rindenrisse der ältern Fichten und Kiefern, manchmal auch in die Astwinkel, unter Flechtenbüschel und in andere geschützte Verstecke. Die Eier liegen in Häufchen von 10 bis über 100, meist jedoch von 20 bis 50 Stück beisammen und kleben fest aneinander. Während an ältern Fichten fast der ganze Stamm geeignete Ablageplätze bietet, liegen an ältern Kiefern die Eier meist in einer Höhe zwischen 4 und 12 m. An jüngern Stämmen werden namentlich die untern Theile bis zu Brusthöhe mit Eiern bedacht. Für gewöhnlich sind diese so gut versteckt, daß selbst stark belegte Stämme für eine oberflächliche Untersuchung nichts Auffallendes bieten; erst nachdem man die Rindenschuppen abgelöst, sieht man die Eierhäufchen. Bei starker Massenvermehrung der Nonne trifft man ihre Eier aber auch an andern, ungeschützten Stellen, ja fast überall. Sie bedecken dann manchmal krustenartig die Stämme und finden sich auch an solchen Pflanzen, die der Raupe keine geeignete Nahrung zu bieten vermögen. Willkomm berichtet, daß bei dem großen ostpreußischen Fraße der fünfziger Jahre oft nicht nur das Moos in den befallenen Wäldern, sondern auch die benachbarten Gärten und sogar die Wände der Häuser mit Eiern belegt wurden. Wie viele Eier in einem Fraßgebiete nach beendigter Flugzeit des Schmetterlings vorhanden sind, läßt sich schwer in Zahlen ausdrücken. Auf dem Dars, im Regierungsbezirk Stralsund, wurden von 1838 auf 1839 über 146 kg Nonneneier gesammelt, und vom October 1839 bis zum 18. Februar 1840 in den Stralsunder Forsten nicht weniger als 507 kg. Da jedes Ei ein plattgedrücktes Kügelchen von kaum 1 mm Durchmesser ist und 1000 bis 1200 Stück auf 1 g gehen, macht das nur die Kleinigkeit von beiläufig 558 000 000, wobei noch zu bedenken ist, daß bei dem Sammeln dieser Eier stets bloß ein Bruchtheil der thatsächlich vorhandenen gefunden wird. Solche Zahlen sind keineswegs zu hoch gegriffen. Bei dem neuesten Nonnenfraße in Bayern hat man nach Nitsche 1890 an einzelnen starken Stämmen des Ebersberger Parkes 30 000, 50 000, ja 90 000 Eier entdeckt, neuerdings im Perlacher Park sogar bis 200 000! Aus diesen genauen Untersuchungen einzelner Stämme ersieht man, daß die wirkliche

Gesamtzahl der in einem ausgedehnten Fraßgebiete vorhandenen Nonnen-eier viele Milliarden betragen muß. Das ist auch ganz selbstverständlich nach einer von Wachtl angestellten Rechnung. Obwohl ein Nonnen-weibchen im Durchschnitt nur etwa 100 Eier legt, wird die Zahl seiner Nachkommen unter einigermaßen günstigen Verhältnissen nach fünf Jahren doch schon über $4\frac{1}{2}$ Million erreichen. Hierbei sind von Generation zu Generation erhöhte Procentsätze für die alljährlich durch allerlei Feinde vernichteten Individuen in Abzug gebracht, im ersten Jahre 60%, im fünften 80%. So ist es begreiflich, wie wenige Jahre nachdem die ersten Nonnenfalter in einem Revier sich bemerkbar gemacht, bereits ein riesiger Raupenfraß eintreten kann.

Wir verließen die Nonne im August als Ei unter der schützenden Fichtenborke. In dieser Hülle bleibt sie bis zum Frühling des nächsten Jahres, meist bis Ende April. Aber die jungen Räupchen sind schon lange vorher innerhalb der Eischale fertig. Bereits Jördens wußte 1798, daß die Embryonalentwicklung der Nonne in vier Wochen beendet ist. Das durch die dünne Schale durchschimmernde Räupchen gibt dann dem Ei eine dunkelbraune Färbung mit hellen, reihenweise geordneten Flecken, die den Warzenreihen des Insassen entsprechen. Trotzdem müssen wir den ganzen Lebensabschnitt, der sich innerhalb der Eihülle abspielt, als Eistadium bezeichnen, bis die junge Raupe ihre Wiege verläßt. Einige Tage vorher nimmt das Ei eine weißliche, perlmutterähnliche Färbung an. Dann nagt das ausschlüpfende Räupchen seitlich ein großes Loch in die Schale und kommt ans Licht. Es ist übrigens gut für sein Wohl, daß es so lange in dem Gefängniß ausgeharrt hat; denn so unempfindlich es in der Eihülle selbst für hohe Kältegrade war, so empfindlich ist es jetzt für kalte Nächte.

Die Zeit der Ruhe ist nun vorüber; jetzt beginnt im Nonnenleben die Zeit der Thätigkeit, leider einer für die menschliche Forstwirtschaft sehr verderblichen Thätigkeit. In den ersten Tagen bleiben die nur ungefähr einen halben Millimeter langen Räupchen an der Stelle sitzen, wo ihre Wiege gestanden. Nach Ratzeburg sollen sie diese, d. h. die Eischalen, sogar verzehren, als Stärkung für die bevorstehende Reise. Bald beginnt bei schönem, sonnigem Wetter der Aufstieg in die Wipfel: die Raupen „bäumen auf". Hierbei halten sie sich immer noch gemeinschaftlich in großen Gesellschaften, die man „Spiegel" nennt. Ein äußerst feines, schleierartiges Gespinst bezeichnet ihren Weg; denn während das Räupchen wandert, spinnt es einen feinen Faden, mit dem es sich auf der Unter-

lage anheftet und dadurch befähigt, auch glatte Stammtheile sicher zu überschreiten. Gelangt eine große Zahl junger Raupen auf ihrer Wanderung an ein Hinderniß, etwa an einen Leimring, so häufen sie sich dort an und spinnen große, dichte, vielschichtige Netze, die oft auf Quadratmeter hin die Stämme bedecken und benachbarte Bäume verbinden. Wachtl hat einen solchen „Nonnenschleier" treffend abgebildet (S. 30 Fig. E).

Die Räupchen sind sehr beweglich. Jede Beunruhigung durch einen plötzlichen Lufthauch oder einen vorbeifliegenden Vogel veranlaßt sie, sich fallen zu lassen. Dabei bleiben sie an ihrem Gespinstfaden schweben, schwanken pendelnd hin und her und fallen schließlich auf das Unterholz oder auf den Boden herab. Man bezeichnet dieses Manöver als „Abspinnen". Der Zug nach oben läßt sie jedoch nicht lange in der Tiefe; bald versuchen sie wieder hinaufzusteigen zu ihren Fraßplätzen. An Waldrändern und in lichten Beständen, denen das Unterholz fehlt, werden die Räupchen oft weit vom Winde fortgeführt: sie werden „verweht" oder „überweht". Derselbe Windstoß, der Tausende von ihnen erschreckt und zum Abspinnen veranlaßt hatte, bemächtigt sich der zarten, leichten Geschöpfe und trägt sie an ihren Gespinstfäden fort, manchmal mehrere tausend Schritte weit. Ist der Zufall ihnen hold, so endet ihre Luftreise nicht auf den Wiesen und Feldern der Umgegend, sondern in benachbarten Waldrevieren, wo sie alsbald wieder die Futterplätze besteigen. Hiermit ist auch der Nonnenfraß auf ein neues Gebiet übertragen.

Nach und nach zerstreuen sich die jungen Raupen auf den Zweigen der befallenen Bäume. Vor jeder Häutung vereinigen sie sich jedoch zu kleinen Gesellschaften, um beisammensitzend das Häutungsgeschäft vorzunehmen; solche Anhäufungen bezeichnet man neuerdings als „Häutungsspiegel". Nach der zweiten Häutung ist das Spinnvermögen der Raupen fast ganz verschwunden. Der dünne Faden würde sie auch kaum mehr tragen, da sie mittlerweile schon ziemlich groß und schwer geworden sind. Ihr Kopf ist jetzt viermal so breit, als die Gesamtlänge des frisch ausgeschlüpften Räupchens betrug. Mit dem Verluste des Spinnvermögens nimmt die Beweglichkeit der Raupen nur wenig ab. Sie werden nun wegen ihres größern Gewichtes um so öfter durch Regengüsse, Sturm und Hagelschlag auf den Boden hinabgeworfen, besonders an Berglehnen und Waldrändern, steigen aber sofort wieder baumaufwärts. Ist die Raupe nahezu erwachsen, so erwacht in ihr die Wanderlust in entgegengesetzter Richtung: wenn sie während der Nacht in den Wipfeln gefressen hat, beginnt sie in den frühen Morgenstunden stammabwärts zu ziehen,

um sich in tiefen Rindenrissen oder im Moose am Fuße des Stammes zu verbergen; erst gegen Abend geht es wieder nach oben. Dieses Abwärtswandern der Raupen ist namentlich neuerdings 1891 in Bayern sehr häufig beobachtet worden. Nitsche vermuthet, daß die Raupen vor der hohen Temperatur fliehen, die tagsüber in den Wipfeln herrscht, oder daß sie sich vor ihren schlimmsten Feinden, den im Sonnenschein zwischen den Baumkronen schwärmenden Raupenfliegen, verbergen, die sie mit ihren Eiern beschenken. Oft ist auch Nahrungsmangel die Ursache für Wanderungen erwachsener Raupen. Ist ein Revier kahlgefressen, so wird es verlassen und ein benachbartes heimgesucht, wodurch der Fraß sich peripherisch ausbreitet.

So schlimm die große Beweglichkeit der Nonnenraupen einerseits ist, indem sie zur raschern Ausdehnung der Verheerungen wesentlich beiträgt, so hat sie doch auch andererseits ihr Gutes. Sie gibt nämlich den Menschen eine vorzügliche Waffe gegen diesen Feind in die Hand, die wir später, bei der forstlichen Bekämpfung der Nonne, kennen lernen werden.

Ende Juni oder Anfang Juli ist die Raupe 4 bis 5 cm lang und hat die Grenze ihres Wachsthums erreicht. Sie sucht nun ein Versteck in den Rindenrissen oder unter den Flechten des Stammes, spinnt sich mit ein paar Fäden fest und wird zur Puppe, die ausgefärbt dunkelbraun ist. Oft sieht man diese auch in den Baumkronen oder an den Zweigen des Unterwuchses hängen. Bei Massenvermehrung der Nonne trifft man die Puppen schließlich fast überall im Walde; sie sind dann nicht selten nahe beisammen massenweise in Form von Trauben oder Guirlanden aufgehängt. Noch zwei bis drei Wochen, und der Schmetterling durchbricht seine Hülle, unternimmt seine nächtlichen Flüge, pflanzt sich fort und stirbt. Mit Ende August ist die alte Generation vom Schauplatze des Lebens abgetreten, und eine neue hat soeben in der Eihülle ihren Kreislauf begonnen.

Die Entwicklungsgeschichte der Nonne gibt allein noch nicht hinreichenden Aufschluß über ihre forstliche Bedeutung. Um letztere richtig würdigen zu können, müssen wir auf die Nährpflanzen der Raupe, auf ihre Fraßweise sowie auf die nächsten und entferntern Folgen des Fraßes etwas näher eingehen.

Die Nonnenraupe ist in ihrer Nahrung gar nicht wählerisch. Sie frißt Pflanzen der verschiedensten Art; sie ist, wie man zu sagen pflegt, in hohem Grade polyphag — und dennoch trägt sie ihren Namen „Fichtenbär“ mit vollem Rechte. Diese scheinbaren Widersprüche bedürfen der Erklärung. Die Raupe des Nonnenfalters hat in der That einen sehr

internationalen Appetit, der sich auf eine große Zahl verschiedener Pflanzen erstreckt. Obwohl sie Fichte und Föhre besonders bevorzugt, so liebt sie doch auch die Nadeln der Lärche und der Weymouthskiefer; auch Zirbelkiefer und Weißtanne werden von ihr angenommen und gelegentlich kahlgefressen. Wachholder und Eibe scheinen die einzigen von ihr verschmähten Nadelhölzer zu sein. Unter dem Laubholz ist die Buche ihre Lieblingspflanze; dann kommen Apfelbaum, Birke und Hainbuche an die Reihe. Außerdem gibt es noch anderthalb Dutzend Baum- und Straucharten, deren Laub sie frißt. Die Zahl der von ihr verschonten Pflanzen, zu denen unter andern Erle, Esche, Roßkastanie und Birnbaum gehören, ist verhältnißmäßig klein. Nach den neuesten Beobachtungen in Bayern sollen die Raupen auf Buchen und Apfelbäumen besonders groß werden. Trotzdem ist und bleibt die Nonnenraupe ein wahrer Fichtenbär. Wie reimt sich das zusammen?

Diese Raupe ist bei ihrem Fraß eine Verschwenderin sondergleichen. Sie verdirbt viel mehr, als sie zu verzehren vermag. Haben wir vielleicht hierin den Grund zu suchen, weshalb sie den Fichtenwäldern besonders schadet? Nein, im Gegentheil; denn hier benimmt sie sich sogar manierlicher als anderswo. Sie verzehrt die Nadeln der Fichte nämlich ganz, da dieselben kurz sind und die Raupe mit ihrem Munde leicht deren Spitzen erreichen kann. Dagegen werden die Kiefernadeln von den ältern Nonnenraupen meist in der Mitte angenagt und nur die untere Hälfte verzehrt, während die obere nutzlos abfällt. In Kiefernwäldern ist daher bei Nonnenfraß oft der Boden dicht bedeckt mit den vergeudeten Nadelstücken. Ebenso verschwenderisch gehen diese Raupen mit den Blättern des Laubholzes um. Sie fressen meist zu beiden Seiten der Mittelrippe ein großes Loch heraus, so daß der Blattrest wie ein Anker aussieht — „Ankerfraß“ nennt es deshalb Nitsche. Dann beißen sie gewöhnlich die Mittelrippe oben durch, und der obere Theil des Blattes fällt hinab. Wenn auch die auf dem Boden umherliegenden Blattreste der Buchenblätter nicht selten aussehen, als habe man aus ihnen mit geschickter Hand die Figur eines Eichenblattes herausgeschnitten, so ist das doch ein sehr theures Naturspiel.

In der verschwenderischen Fraßweise der Nonne ist also nicht der eigentliche Grund zu suchen, weshalb sie als der schlimmste Feind der Fichte gilt; denn an dieser Baumart pflegt sie keine Blattstiele zu vergeuden und deshalb langsamer zu fressen. Wenden wir uns nun zu der wahren Lösung unseres Räthsels. Nitsche hat dieselbe, nach Hartigs neuesten Arbeiten, in recht überzeugender Weise gegeben.

Die sommergrünen Laubhölzer leiden weit weniger unter dem Raupenfraß als die immergrünen Nadelhölzer. Nadeln und Blätter sind zwar physiologisch gleichwerthig; sie sind die Organe des Stoffwechsels, ebenso unentbehrlich für die Pflanze wie Lunge und Magen für den Menschen. Aber die Laubbäume, und unter dem Nadelholz die Lärche, besitzen den großen Vortheil, daß sie jene Werkzeuge der Athmung und Verdauung viel leichter aufs neue bilden können, wenn sie verloren gegangen sind. Jahraus jahrein sind sie bereits daran gewöhnt, Lunge und Magen für mehrere Monate abzulegen — wir nennen diese Periode bekanntlich den Winter — und für die Neubildung derselben eine große Menge von Reservestoffen, von Fett, Stärkemehl und Eiweiß, in den Zweigen, Trieben und Knospen aufzuspeichern. Diese Vorrathskammern bleiben von dem Raupenzahne verschont; aus ihnen werden nach dem Fraße die Kosten der Neubelaubung ohne Gefahr eines Bankerottes bestritten, obwohl die Entwicklung neuer Triebe und die Samenbildung für die nächste Zeit etwas eingeschränkt werden muß. Daher kommt es, daß die Laubbäume selbst nach wiederholtem Raupenschaden sich meist leicht wieder begrünen. Man sieht dann im August eine Wiederkehr des Maies: ein Anblick, der um so überraschender wirkt, wenn neben den frisch ergrünten Buchen- und Eichenbeständen das Nadelholz kahl dasteht und an den wenigen verschonten Nadeln bereits die rothe Farbe des Todes sich zeigt.

Schon ein einziger vollständiger Kahlfraß ist unfehlbar tödtlich für alle immergrünen Nadelhölzer, für die Fichte wie für die Kiefer. Nur junge, bis 20 cm hohe Pflanzen können sich fast ganz wieder erholen, und zwar schon in demselben Jahre. Dagegen haben ältere wie jüngere Stämme die Hoffnung auf das Wiedergrünen für immer verloren, wenn sie einmal ihrer sämtlichen Nadeln beraubt worden sind. Sie beginnen bereits im October und November des verhängnißvollen Jahres abzusterben: die kahlgefressenen kleinen Zweige und die Wipfel vertrocknen, und im nächsten Frühjahr herrscht schon die Todesstarre im ganzen Baum. Allerdings machen solche Fichten, die früh im Jahre kahlgefressen wurden, von August ab nicht selten den Versuch, kleine grüne Büscheltriebe, sogen. Ersatztriebe, zu bilden. Aber diese scheinbar vielversprechenden Lebensäußerungen gleichen leider den rothen Wangen eines Schwindsüchtigen. Weit entfernt, den Baum zu retten, erschöpfen sie vielmehr seine letzte Kraft. Die neuen Triebe gehen in demselben Herbst schon wieder zu Grunde.

Die Natur des immergrünen Nadelholzes und die Jahreszeit, in welcher der Raupenfraß ihm die Organe des Stoffwechsels raubt, ziehen

diese unglücklichen Folgen nothwendig nach sich. Die gewöhnlichen Frühjahrstriebe bilden sich beim Nadelholz nicht wie beim Laubholz bloß auf Kosten der in den vorjährigen Zweigen, Trieben und Knospen aufgespeicherten Vorräthe, sondern auch auf Kosten der in den alten Nadeln niedergelegten, sowie der durch letztere während des Frühjahrs neugebildeten Assimilationsproducte. Alle diese Bezugsquellen versiegen für einen Baum, der im vorhergehenden Jahre durch die Raupen der Nonne kahlgefressen wurde. Für die Nährstoffe, die in den Nadeln aufgespeichert waren, sowie für jene, die seither durch die Nadeln gebildet worden wären, versteht sich das von selbst. Aber auch die tiefern Vorrathskammern sind durch den Raupenschaden geleert worden. Denn derselbe trat mitten in der Vegetationsperiode ein, wo die Jahresringe des Baumes sich ansetzen. Bei ungestörtem Wachsthum entstehen diese aus den Stoffen, welche in den chlorophyllhaltigen Pflanzentheilen, also in den Nadeln, unter dem Einflusse des Sonnenlichtes sich bildeten. Wenn nun unterdessen diese Assimilationsorgane durch den Raupenfraß zerstört werden, stellen die in voller Entwicklung begriffenen Holzzellen darum ihre Thätigkeit nicht ein; sie setzen dieselbe vielmehr fort auf Kosten der im Holz und Rindenkörper aufbewahrten Reservestoffe, deren Menge beim Nadelholz, das keinen jährlichen Blattwechsel durchmacht, ohnehin geringer ist als beim Laubholz. Gänzlicher Bankerott ist deshalb unvermeidlich[1].

Wir können uns jetzt nicht mehr darüber wundern, daß die immergrünen Fichten und Föhren sich nicht mehr erholen, wenn sie von der Nonnenraupe einmal kahlgefressen wurden. Es ist auch nicht mehr befremdlich, daß viele Stämme eingehen, die nur einen beträchtlichen Theil ihrer Nadeln verloren haben. Es sind eben Kranke, deren Lunge und Magen sehr geschwächt sind. Ungünstige Witterungsverhältnisse und andere Zufälligkeiten, die einem Gesunden nicht geschadet haben würden, sind hinreichend, um einen Kranken zu tödten. Thatsächlich erholten sich z. B. von den Fichten, die im Jahre 1856 durch die Nonne stark befressen worden waren, nur 3—5 %. Von 33 Versuchsstämmen waren 20 schon im nächsten Jahre todt, und viele gingen später ein. Jetzt bleibt uns noch die Frage zu

[1] Ein allen durch Raupenfraß entblätterten Bäumen gemeinsamer, besonders aber an Nadelhölzern nachgewiesener Nachtheil ist die anormale Temperaturerhöhung in der Cambiumschicht des Baumes, welche durch die directe Wirkung der Sonnenstrahlen auf die Rinde hervorgerufen wird. An entnadelten Fichten erreichte bei 26° C. Lufttemperatur die Temperatur des Cambiums auf der Sonnenseite eine Höhe von 44° C. Das ist zu viel für die Lebensfähigkeit der Zellen oder erschwert sie wenigstens in bedenklichem Maße.

beantworten, weshalb die Nonnenraupe für die Fichte durchschnittlich verhängnißvoller ist als für die Kiefer.

Ob die Kiefer oder die Fichte die eigentliche Hauptfraßpflanze der Nonne sei, ist eine theoretische Streitfrage, die uns hier nicht eingehender beschäftigen kann. Erstere Ansicht vertreten Ratzeburg, Altum, Hartig und Hentschel; aber auch diese Autoritäten stimmen mit den übrigen darin überein, daß die Fichte thatsächlich von der Nonne schwerer geschädigt werde als die Kiefer. Nach Hartig erlischt der Nonnenfraß rascher in Kiefernrevieren, weil die natürlichen Feinde der Nonne in diesen Wäldern zahlreicher sind als in den Fichtenbeständen. Hieraus schließt er, die Kiefernwälder seien das eigentliche natürliche Fraßgebiet für jene Raupe. In dem von ihm angeführten Grunde liegt offenbar auch schon ein Beweis, daß die Nonne für die Fichtenwälder gefährlicher ist. Die Hauptursache hierfür ist jedoch in der Verschiedenheit der beiden Baumarten zu suchen.

Die Fichte treibt früher als die Kiefer. Sie wird mitten in der Entwicklung ihrer Maitriebe von dem gefräßigen Feinde überrascht. Schon die jungen Räupchen greifen die schwellenden, noch kleinen Knospen an, so daß jene Triebe vielfach gar nicht zur Entfaltung gelangen. Wenngleich später ein großer Theil der Raupen sich an Gespinstfäden in die Tiefe hinabläßt oder durch den Wind herabgeworfen wird, so kommen doch die meisten unschwer wieder in den Wipfel hinauf; denn das untere Astgewirr der Fichte fängt sie wie ein Schirm auf und bietet ihnen reichliche Nahrung auf den untern Aesten, bis sie wieder Lust bekommen, nach oben zu gehen. Dies ermöglicht die rauhe Rinde der Fichte den Raupen auch dann, wenn sie bereits ihr Spinnvermögen eingebüßt haben und keine Gespinstwege mehr anfertigen können. Daher kommt es, daß die Fichte durch die Nonnen oft vollständig entnadelt wird.

In allen diesen Punkten ist die Kiefer günstiger gestellt. Sie treibt später; daher bleiben ihre großen Endknospen leichter erhalten, die Maitriebe können sich entwickeln, und nur die alten Nadeln fallen dem Raupenzahne anheim. Die leicht bewegliche, schwanke Krone der Kiefer hat gegenüber der starren Fichte den weitern Vorzug, daß sie sich leichter „entlastet“, d. h. die ungebetenen Gäste zum Abspinnen veranlaßt oder sie einfach hinabwirft. Da an der Kiefer kein unteres Astwerk vorhanden ist, gelangen die Raupen meist unmittelbar auf den Waldboden. Von dort aus können sie aber gerade in jenem Stadium, in welchem sie die schlimmsten Fresser sind, nur schwer wiederum in den Wipfel gelangen; denn die Rinde der Kiefer heißt wegen ihrer Glätte an dem obern Theil

des Stammes nicht umsonst „Spiegelrinde", und die Raupen haben zudem nach der zweiten Häutung die Gabe verloren, durch Gespinstwege über glattes Terrain sich hinüberzuhelfen. Aus der Verbindung dieser glücklichen Umstände ist die Thatsache erklärlich, daß mittlere und ältere Kiefern durchweg viel weniger von den Nonnenraupen befressen werden als die Fichten. Sie retten meistens einen großen Theil der obern Nadelbüschel; ist aber die Krone gerettet, so ist das Leben des Baumes gerettet.

Allerdings gehen viele Fichten und Föhren, die den Raupenfraß nur mit Einbuße eines Theiles ihrer Lebenskraft überstanden, noch nachträglich zu Grunde. Es kommt eben auch für die Nadelholzwälder selten ein Unglück allein; nach den Nonnenraupen kommen meist die Borkenkäfer, die in den kränkelnden Stämmen einen vorzüglichen Boden zu massenhafter Vermehrung finden. Es war nach dem großen russischen und ostpreußischen Nonnenfraße in den Jahren 1845 bis 1867 schwer zu sagen, wer eigentlich mehr geschadet, die Raupen dieses Schmetterlings oder ihre Fersengänger, das Borkenkäfervolk. Letzteres vernichtete für Tausende von Quadratmeilen jener Waldungen, die von der Nonne noch nicht zu Tode geschädigt waren, jede Hoffnung auf Wiedergenesung. Man mußte das Holz rasch fällen, um es noch für technische Zwecke verwerthen zu können. Sind die von den Raupen entnadelten Stämme überdies von dem Ganglabyrinthe durchbohrt, das die Käferlarven in ihnen anlegen — ist das „Raupenholz" zu „Käferholz" geworden —, so ist es fast nur noch als Brennmaterial zu brauchen.

Nach Wachtl betrug der gesamte Waldstand der Oesterreichisch-ungarischen Monarchie im Jahre 1885 $9^1/_2$ Million Hektar, von denen fast 7 Million Hektar, also über $70^0/_0$, auf Nadelwald entfielen. Hieraus kann man zur Genüge ermessen, wie gefährlich eine massenhafte Vermehrung der Nonne für die Forstwirtschaft ist. Dem gefräßigen Raupenmagen ist es eine Kleinigkeit, Millionen zu verschlingen.

(Schluß folgt.)

E. Wasmann S. J.

Rußland und Konstantinopel im fünfzehnten Jahrhundert.

Man hat oft von dem Testamente Peters des Großen gesprochen, das den Russen den Weg nach Konstantinopel weise. Was es um dieses Testament auch sein mag, nicht erst seit dem vorigen Jahrhunderte hat Rußland seine Blicke auf Byzanz gerichtet. In dem Augenblicke, da der Schleier zerriß, welcher das moskowitische Reich vor den Augen Europas verhüllte, in dem Augenblicke, da das Zarenreich zum ersten Male in die Reihe der europäischen Mächte eintrat, ward auch der Anspruch auf das ehemalige griechische Kaiserreich zum ersten Male erhoben. Was aber noch merkwürdiger ist, der Heilige Stuhl war es, der Rußland den Weg nach Konstantinopel zeigte. Freilich, nicht dem schismatischen Staate wollte die Kirche einen Zuwachs seines Machtgebietes verschaffen, den Päpsten schwebte ein Ziel vor, würdig der Aufgabe der Kirche, die Aufhebung des Schismas zugleich mit der Vertreibung der Türken aus Europa, als sie den letzten weiblichen Sprossen des griechischen Kaiserhauses der Paläologen mit Iwan III., dem Herrscher von Moskau, vermählten. Kein russischer Geschichtschreiber unterläßt es, auf die Bedeutung dieses Ereignisses hinzuweisen; indes fehlt ihren Berichten jede Kritik, und selbst Karamsin bietet einzig ein Gemisch der Nikonschen Chronik mit ungenau wiedergegebenen Stellen der Annalen Raynaldi's. Leider scheinen Karl Hopfs Studien verloren gegangen; indes werfen die Nachforschungen P. Pierlings S. J.[1] ein so neues Licht auf manche Umstände dieses merkwürdigen Ereignisses, daß ein allgemeines Bild desselben mit einiger Sicherheit sich bereits entwerfen läßt.

I.

Die religiöse Vereinigung, welche das Concil von Florenz herbeigeführt, hatte eine nur allzu kurze Dauer gehabt. Waren indes die Griechen nicht einzig aus religiösen Gründen in das Abendland gekommen, hatte es ihnen nicht weniger am Herzen gelegen, Hilfe gegen die Türken zu erlangen, so mußte auch nach dem Falle Konstantinopels das Abendland alles daran setzen, die ihm selbst von den Feinden des Christennamens drohenden Gefahren zu entfernen und zu besiegen. Vergebens jedoch zog Bessarion, einst Erzbischof von Nicäa und der Apostel der Vereinigung auf dem ökumenischen Concile, jetzt Mitglied des heiligen Collegiums, durch Europa. Noch war der Peloponnes frei, noch konnte die hagia Sophia, in der jetzt des Propheten Name wiedertönte, leicht dem christlichen Gottesdienste wiedergewonnen werden, ehe die Ungläubigen sich ihre Eroberungen sicherten. Doch umsonst suchte Bessarions feurige Beredsamkeit die Herzen zu entflammen, unbeachtet blieben in Nürnberg und Wien selbst seine Hinweise auf die Deutschland drohenden Einfälle der Ungläubigen.

[1] La Russie et l'Orient. Mariage d'un Tzar au Vatican (Paris 1891). Das Werkchen hat eine Uebersetzung ins Russische gefunden, welche demnächst bereits die zweite Auflage erleben wird.

Im Jahre 1453 war Konstantinopel gefallen. Die Prinzen Demetrius und Thomas, Brüder des heldenmüthigen Kaisers Konstantin Dragazes, hatten sich in den Peloponnes zurückgezogen. Blutige Bruderkämpfe sollten, vereint mit Mohammeds Bestechungen, nur allzubald auch diesem Theile des ehemaligen Griechenreiches seine Selbständigkeit rauben. Demetrius gab für eine reiche Belohnung seine Tochter dem ungläubigen Tyrannen zur Frau. Thomas, seiner Herkunft eingedenk, zog nach einer Reihe von fruchtlosen Kämpfen ein freiwilliges Exil der Sklaverei vor. Mit Hilfe der italienischen Staaten hoffte er den Peloponnes zu befreien und schiffte sich, nachdem er Frau und Kinder auf Korfu in sichere Hut gebracht, nach Ancona ein. Am 16. November 1460 kam er im Hafen an. Der kostbare Schatz, den Thomas mit sich führte, sollte ihm in Rom, wohin er sich vor allem wenden wollte, eine günstige Aufnahme sichern. Kaum hatte sich die Kunde verbreitet, daß Thomas das Haupt des Apostels Andreas von Patras mit sich genommen, als die Fürsten des Abendlandes sich um die Wette beeiferten, den Herrscher (Despota) von Morea um diese Reliquie zu bitten. Auch Pius II. hatte an Thomas das Ansuchen gerichtet, der römischen Kirche den Schatz zu überlassen, und wenn irgendwo, so mußte ja in Rom ein solches Geschenk die Absichten des Flüchtlings wirksam unterstützen. Am 13. April 1462 wurde die heilige Reliquie in Rom mit solcher Feierlichkeit eingeholt, daß, wie die Chronisten berichten, seit Menschengedenken nichts Aehnliches gesehen war. Nachdem das Kleinod in St. Peter niedergelegt war, hielt Cardinal Bessarion, dem der greise und durch Krankheit geschwächte Cardinal Isidor von Kiew zur Seite stand, eine begeisterte Predigt, die mit der Aufforderung zu einem Kreuzzuge endete. Ein solcher Schluß entsprach den Absichten, welche Pius II. hatte, als er diese Feier anordnete.

Dem Herrscher von Morea durfte auch eine persönliche Belohnung für das schöne Geschenk nicht fehlen. Von jeher war Rom die Zuflucht vertriebener Fürsten gewesen, auch Thomas sollte die Fürsorge des Heiligen Stuhles erfahren. Auf Kosten des Papstes ward er in dem großen Gebäude von Santo Spirito in Sassia in der Leoninischen Stadt, einer sächsischen Stiftung aus dem achten Jahrhunderte, einquartiert, das, neben der gleichnamigen Kirche, dem berühmten Spital und einer Schule noch weite Räume bot.

Ein Monatsgehalt von 300 Goldthalern wurde dem von allen Subsistenzmitteln entblößten Fürsten vom Papste ausgesetzt, während die Cardinäle ihrerseits 200 Goldthaler hinzufügten. Als Zeichen des Willkomms und zugleich, um Thomas die Bitterkeit der Verbannung zu versüßen, verlieh ihm der Papst die goldene Rose. Das gemeinsame Unglück näherte ihn dem Cardinal Bessarion, und bald ward dieser aus einem Tröster der innigste Freund des vertriebenen Fürsten. Leider konnte Thomas des Freundschaftsbundes sich nicht lange erfreuen; denn der Tod rief den Despoten unvermuthet schnell aus diesem Leben ab. Am 12. Mai 1465 starb er in den Armen Bessarions, ohne seine Familie wiedergesehen zu haben, die gerade um die gleiche Zeit in Ancona angelangt war. Thomas Paläologus hatte sich im Jahre 1430 mit der Prinzessin Katharina, der Tochter Centurione Zacharias' II., den er selbst vom Throne gestoßen, um sich an seiner Stelle zum Despoten von Morea zu machen, vermählt. Vier

Kinder waren aus dieser Ehe hervorgegangen. Die älteste Tochter hatte bereits im Jahre 1446 den König von Serbien, Lazarus II., geheiratet; jetzt weilte sie nach dem Tode ihres Mannes in der Verborgenheit eines Klosters. Von den drei andern Kindern waren zwei Knaben, Andreas und Manuel, das jüngste ein Mädchen, Zoe, bekannter unter dem Namen Sophia.

Bessarion war zum Vormunde der drei jüngsten Kinder eingesetzt. Wie dieselben erzogen wurden, darüber fehlt uns jede Nachricht. Ein Brief Bessarions jedoch enthält einen Plan, nach welchem die Fürstenkinder unterrichtet und erzogen werden sollten, einen Plan, der von der großen Seele dieses Prälaten und seiner Anhänglichkeit an die Kirche beredtes Zeugniß gibt. Arm und von niedriger Herkunft war Bessarion nur durch seine persönlichen Verdienste zu der hohen Stellung gelangt, die er im Oriente innegehabt. Durch die Treulosigkeit seiner Landsleute und anderer gezwungen, seinen Aufenthalt dauernd im Abendlande zu nehmen, hatte Bessarion die Art und Weise, mit den Lateinern zu verkehren, vollkommen sich angeeignet. Bittere Erfahrungen hatten ihm den Werth des Geldes gezeigt, sie hatten ihn aber auch über den noch höhern Werth eines Herzens belehrt, das sich dem Guten ganz und ausschließlich hingibt. Da die Kinder des Despoten noch zu jung waren, seine Ermahnungen selbst recht würdigen zu können, übersandte er dieselben dem Erzieher derselben, dessen Name uns nicht aufbewahrt ist, und dem der Arzt Kritopulus zur Seite stand. Phrantzes, der treue Diener der Paläologen, hat uns diesen im Jahre 1465 von Bessarion verfaßten Brief aufbewahrt. „Die Haushaltung", sagt der Cardinal, „soll standesgemäß sein; aber sie darf nicht mehr kosten, als die Einkünfte gestatten. Da den Fürstenkindern die dreihundert ihrem Vater einst gegebenen Goldthaler weiter gezahlt werden, so sind zweihundert für die Kleidung, die Pferde und die Dienerschaft zu verwenden, so jedoch, daß man auch darauf bedacht ist, kleine Ersparnisse zurückzulegen. Auf die Hofhaltung entfallen 100 Thaler." Als Umgebung der Fürstenkinder erwähnt Bessarion ausdrücklich einen Arzt, einen griechischen und einen lateinischen Lehrer, einen Dolmetscher, einen oder zwei lateinische Priester. „Im allgemeinen ist es besser," fährt er in seiner Instruction fort, „möglichst viel Personen zu haben, wenn dieselben sich mit geringern Einkünften begnügen; indes liebten die Römer jene Parasiten, die sich um den verstorbenen Despoten sammelten, durchaus nicht, und so gilt es denn auch jetzt, unnütze Leute gänzlich fernzuhalten." Der Cardinal hat so für das äußere Leben Regeln aufgestellt, die sich durch die Umstände von selbst ergaben; sein eigenster Geist offenbart sich in den sittlichen, aber vor allem in den religiösen Vorschriften, die er für seine Mündel erläßt. „Die hohe Herkunft," so belehrt er die Kinder des Mannes, der einst dem Kaiserthrone so nahe gestanden, „die hohe Herkunft hat ohne wahre Tugend nicht den geringsten Werth; dies gilt um so mehr, da ihr Waisen seid, Verbannte, Bettler. Vergeßt dies nicht und seid also stets bescheiden, freundlich, wohlwollend; bemüht euch eifrig, in den Wissenschaften Fortschritte zu machen, um den Platz einst in der Welt einnehmen zu können, der euch zukommt." Ein Punkt war noch zu erledigen, der schwierigste von allen, das Verhalten der Waisen gegen die lateinische Kirche. „Ihr Vater wollte, daß sie in der Kirche beim Gottesdienste so zugegen seien wie die

Lateiner, den Papst und andere Vornehme mit entblößtem Haupte grüßen, und wenn sie von diesen gegrüßt werden, die gebührende Ehrfurcht bezeugen; endlich, daß, wenn sie zu einem Cardinal oder einem andern Fürsten kommen, sie sich nicht sofort niedersetzen, sondern so lange knien, bis man ihnen befiehlt, aufzustehen." Aber noch mehr: „Wenn sie in eine lateinische Kirche eintreten, sollen sie, genau nach Art der Lateiner, eine Kniebeugung machen. Außerdem sollen sie stets einen oder zwei Priester lateinischen Ritus' bei sich haben, die ihnen die lateinische Liturgie singen; denn es war der ausdrückliche Wunsch ihres Vaters, daß sie nach lateinischem Ritus leben. Die griechischen Adeligen, welche den Hofstaat bilden, haben also darauf zu sehen, daß nicht wieder ein solches Aergerniß gegeben werde, wie auf der Reise, wo die fürstlichen Kinder die Kirche in Aufsehen erregender Weise verließen, einzig aus dem Grunde, weil der Papst in der Liturgie (Messe) commemorirt wurde. Wollen sie nicht zur lateinischen Kirche gehören, so mögen sie auch das Abendland meiden; denn niemand wird hier Menschen dulden, welche den römischen Gottesdienst gottlos und häretisch nennen und offen fliehen."

Eine solche Sprache könnte im Munde Bessarions befremdlich erscheinen. War er nicht auf dem Concil von Florenz der Vorkämpfer des allezeit vom Heiligen Stuhle festgehaltenen Gedankens gewesen, daß zwar der römische Glaube von allen, die mit der lateinischen Kirche sich vereinigen wollten, angenommen werden müsse, daß aber der griechische Ritus unversehrt bleiben und niemand gezwungen werden solle, denselben bei der Union zu verlassen? Wie kommt es, daß er dem lateinischen nicht allein den Vorzug gibt, wie er den Vorzug wirklich hat, sondern auch selbst die Kinder des Despoten zur Annahme desselben verpflichtete? Nur allein politische Nothwendigkeit, verbunden mit der Sorge, die Kinder seines Freundes zu treuen Anhängern der Kirche zu machen, konnten ihn zu so außerordentlichen Maßregeln bewegen. Ob dieselben jedoch das erwünschte Resultat wirklich erreichten?

II.

Am 11. Februar 1469 traf in Moskau ein Grieche, Jurj (Georg) mit Namen, mit einer Botschaft Bessarions ein. Jurj war von zwei Italienern, Karl und Anton, begleitet, dem Bruder und dem Neffen des italienischen Münzmeisters Iwan (Johann) Friazin (des Welschen), richtiger Volpe, der sich bereits seit einigen Jahren in Moskau niedergelassen hatte. Der Cardinal schrieb dem Großfürsten Iwan III., so berichtet Karamsin, dem mehr als ein grober Irrthum unterläuft, daß in Rom eine orthodoxe Christin mit Namen Sophie sei, die Tochter des ehemaligen Despoten von Morea, Thomas Paläologus, die aus Abneigung gegen die Lateiner zwei Fürsten des Abendlandes, dem Könige von Frankreich und dem Herzoge von Mailand, ihre Hand verweigert habe. Wolle der Großfürst sich um die Fürstentochter bewerben, so dürfe er sicher sein, keine abschlägige Antwort zu erhalten. Kam es dem russischen Geschichtschreiber darauf an, die Bedeutung der Verbindung höher zu stellen, oder kannte er die Wahrheit nicht? Weder Ludwig XI., seit 1452 schon in zweiter Ehe mit Charlotte von Savoyen vermählt, noch Galeazzo Sforza hatten je um die

Hand Zoes angehalten. Im Jahre 1466 hatte Jakob II., König von Cypern, bei der Signoria von Venedig angefragt, welches für ihn die passendste Verbindung sein möchte. Die Signoria hatte seine Blicke auf die Tochter des Despoten von Morea gelenkt und ihm die Vortheile einer Verehelichung mit derselben dargelegt. Reelle Vortheile waren freilich zunächst nicht zu erwarten; war doch das einzige, was Zoe in die Ehe mitzubringen vermochte, der Glanz des ruhmvollen Namens ihrer Vorfahren, ein höchst schwacher Schutz gegen die ottomanische Flotte, welche das mittelländische Meer unsicher machte. Jakob verzichtete auf das Project, obwohl ihm im Namen des Papstes zugleich die Königskrone als Mitgift angeboten ward. Das Bild Zoes flößte ihm wenig Sympathie ein, und die Schilderung ihres Charakters und ihrer Eigenschaften benahmen ihm gänzlich die Lust, mit ihr die Ehe einzugehen. Als Jakob später noch einmal auf das Project zurückkam, war Zoe bereits seit sechs Monaten verheiratet. Nach Phrantzes' Bericht hatte Papst Paul II. im Jahre 1467 den Cardinal Bessarion ersucht, eine Verbindung Zoes mit dem Hause Caracciolo herbeizuführen, das durch den Glanz seines berühmten Namens wie durch die Größe seiner Reichthümer sich wohl mit den Brüdern Zoes zu messen vermochte. Ob das Verlöbniß, dem Phrantzes selbst als Zeuge beiwohnte, nicht zur Ehe führte, oder ob Fürst Caracciolo schon verstorben war, ist nicht klar; nur das eine ist sicher, Zoe war um diese Zeit, d. h. um den Beginn des Jahres 1469, frei. Natürlich war Bessarion, der treue Sohn der Kirche, weit entfernt, den lateinischen Ritus, den er Zoe selbst vorgeschrieben, Iwan gegenüber als eine Schmach zu bezeichnen.

Zeitweilig am päpstlichen Hofe unter Paul II. in Ungnade gefallen, hatte Bessarion in der Zurückgezogenheit des Basilianerklosters von Grotta Ferrata den Wissenschaften gelebt. Aber konnte er je das Hauptziel seines Lebens, die Wiedervereinigung der Griechen mit der römischen Kirche, aus den Augen lassen? Was er in der Zurückgezogenheit geplant, sollte er, an den päpstlichen Hof zurückberufen, auszuführen Gelegenheit haben, indem er den Einfluß des Heiligen Stuhles für seine Absichten eintreten ließ. Sein Freund Isidor von Kiew hatte ihm von der großen Macht der Russen, von ihrem kriegerischen Geiste und ihrem Hasse gegen die Ungläubigen erzählt. Wie, wenn es gelang, den Großfürsten von Moskau für den Gedanken eines Kreuzzuges zu gewinnen, wenn Iwan der Gemahl Zoes und so ein natürlicher Befreier Konstantinopels wurde?

Bessarions Plan fand, wenn Karamsin recht berichtet, die volle Billigung des Papstes. Vielleicht ließ sich durch die im katholischen Glauben erzogene Prinzessin auch Iwan zur Annahme der Union bewegen, und die für den Herrscher des barbarischen Reiches so schmeichelhafte Verbindung mit den Paläologen mußte ihn voraussichtlich zur Befreiung Griechenlands von dem Türkenjoche anstacheln. Inwieweit man in Rom bestimmte Hoffnungen hegte, ist schwer zu sagen; sicher ist es, daß der Heilige Vater Georg und seinem Begleiter die Mittel gewährte, in das ferne nordische Reich eine Reise zur Anknüpfung von Beziehungen zu unternehmen.

Zu keiner Zeit konnte Iwan III. ein solches Anerbieten erwünschter kommen. Das Großfürstenthum von Moskau befand sich zu jener Zeit in einer Lage,

welche für die ganze Zukunft Rußlands entscheidend sein mußte. Im 13. Jahrhunderte von den Mongolen unterworfen und durch zwei Jahrhunderte von ihnen in schmachvoller Abhängigkeit gehalten, hatte das Reich sich zum ersten Male von ihnen frei gemacht, und auf die Stürme schien eine Zeit ungetrübten Glückes folgen zu sollen. Iwan Kalita, Großfürst von Moskau, und seine Nachfolger hatten sich durch ihre schlaue Politik einen größern Einfluß bei ihren Landsleuten verschafft, als selbst die Waffen ihnen je zu gewähren vermocht hätten. Knechtisch unterwürfig und kriechend, so oft sie mit dem tatarischen Chane in Berührung kamen, hatten die Großfürsten sich zu Generalpächtern des in Sarai geforderten jährlichen Tributes zu machen gewußt und hatten sich so eine gewisse Oberhoheit über die russischen Stämme erworben. Klug benutzten sie die innern Streitigkeiten der einzelnen Fürstenthümer, um die immerhin beschränkte Oberhoheit zu einer vollkommenen Herrschaft zu gestalten, und unbekümmert um Recht und Gerechtigkeit hatten sie eine Provinz des Landes nach der andern ihrem Fürstenthume einverleibt. Den Mittelpunkt der russischen Politik bildete Moskau, das auch der Brennpunkt des religiösen Lebens ward, seitdem der Metropolit von Rußland dort seinen beständigen Wohnsitz aufgeschlagen hatte. Die Uebertragung eines wunderthätigen Bildes der Mutter Gottes, des berühmtesten in ganz Rußland, das einst Wladimir in seinem Besitz gehabt, gab der Stadt in den Augen des Volkes eine heilige Weihe.

Iwan III. besaß alle Eigenschaften und Fehler eines russischen Fürsten in hervorragendem Maße. Ohne Scrupel in der Wahl seiner Mittel, ohne Erbarmen in ihrer Anwendung, ohne Rücksichten für die eigene Familie, die Großen oder das Volk, dachte er einzig daran, das Joch der Tataren für immer abzuschütteln, seine Macht fest zu begründen und alle russischen Stämme zu einem großen Reiche zu vereinigen, sollte es selbst Ströme russischen Blutes kosten. Sah der Enkel Kalitas bereits mit Prophetenblick in die Zukunft, oder bestimmten ihn rein egoistische Motive? Wie dem auch sei, jedenfalls wurde Iwan III., indem er alle Fesseln abwarf, welche das Herkommen seiner Macht anlegte, der Gründer des Despotismus in Rußland, der erste, der ganz persönlich und unumschränkt alle Angelegenheiten seines Reiches ordnete und leitete, ja selbst nach eigenem Ermessen mit Uebergehung der rechtmäßigen Nachfolger die Thronfolge regelte. Das Anerbieten Bessarions schmeichelte dem Großfürsten ungemein; allein er hielt es für angezeigt, wenigstens dem Anscheine nach die bei ähnlichen Gelegenheiten hergebrachten väterlichen Sitten zu beobachten, ehe er einen entscheidenden Entschluß faßte.

Bald eilten Boten nach allen Seiten, um seine Mutter Maria, den Metropoliten Philipp und die Bojaren (Fürsten) zu einer Berathung im Palaste des Großfürsten zu berufen. Philipp war ein fanatischer Gegner der „römischen Häresie"; es kam also vor allem darauf an, vor ihm die Heirat mit Zoe als einen Triumph der Orthodoxie darzustellen. Der gesamte Rath pflichtete Iwan bei, daß das Anerbieten ein besonderes Walten der Vorsehung über das heilige Rußland bedeute. „Gott selbst sendet dir diese Braut," riefen die Bojaren, „ein Mitglied jener Herrscherfamilie, ein Zweig jenes Baumes wird dir zur Gemahlin

angeboten, unter dessen Schatten einst die ganze orthodoxe Christenheit noch vor der Trennung Roms von der Einheit ruhte. Gesegnet sei dies Bündniß, das jene Freundschaft erneuert, die einst Wladimir mit Byzanz schloß, indem er eine griechische Prinzessin heimführte! O gesegnet dies Bündniß, das Moskau einst zu einem neuen Byzanz machen, unserem Monarchen die Rechte der griechischen Kaiser verleihen wird!"

Jedoch ehe Iwan eine definitive Antwort gab, wollte er sich durch eine Gesandtschaft zuvor von Zoes Vorzügen überzeugen. Aber wer war geeignet, als Gesandter nach Rom zu gehen? Das „weiße" Rußland, das alte, große Rußland hatte bis zu dieser Zeit noch keine Beziehungen zu dem Westen gehabt; nur die damals noch unabhängige Stadt Nowgorod hatte mit den Hansestädten in Handelsverkehr gestanden. Selten hatte der Fuß eines Reisenden den russischen Boden betreten, und in Moskau selbst war die Ansiedelung einiger abendländischer Kaufleute ein Aufsehen erregendes Ereigniß gewesen, das sich erst vor ganz kurzem zugetragen hatte. Unter den Ankömmlingen nahm Johann Baptista della Volpe eine hervorragende Stellung ein. Seine Familie, welche einen Fuchs im Wappen führte, war um 1455 zu eben der Zeit aus Deutschland nach Vicenza in Italien ausgewandert, wo Johann sich zu den Tataren begeben hatte. Um das Jahr 1469 hatte Volpe bereits seinen festen Wohnsitz in Moskau aufgeschlagen, wo er als Münzmeister des Großfürsten am Hofe desselben eine bedeutende Stellung einnahm. Die Russen standen im Begriff, sich der reichen Silberminen von Perm zu bemächtigen; um so willkommener war ihnen ein Mann, der die ihnen unbekannten Geheimnisse der Metallurgie kannte. Auf seinen weiten Reisen hatte Volpe die wenigen Reste eines Gewissens, die er noch aus Deutschland mitgenommen, fast gänzlich eingebüßt und war, sei es freiwillig und aus Berechnung, sei es aus Zwang, zur orthodoxen Kirche übergetreten, indem er sich zum zweiten Male taufen ließ.

Iwans Gesandter machte sich sofort auf den Weg. Pius II. war in dem Augenblicke gestorben, da er einen Kreuzzug zur Befreiung des Heiligen Landes eröffnen wollte; Paul II. hatte ganz Italien zu einem solchen soeben aufgefordert, als Volpe in Rom eintraf. Zu keiner Zeit konnte Iwans Gesandtschaft willkommener sein. Leider fehlen über die eigentlichen Verhandlungen fast alle Nachrichten. „Als die Prinzessin erfuhr, daß der Großfürst den christlich-orthodoxen Glauben bekenne," so erzählen die russischen Chroniken, „gab sie sofort ihr Jawort. Der Papst fügte seinerseits nur eine leicht zu erfüllende Bedingung bei, indem er forderte, daß einige Bojaren nach Rom kommen sollten, um die Braut des Großfürsten nach Moskau zu geleiten. Volpe erhielt von Paul II. ein Geleitschreiben, das für zwei Jahre Giltigkeit haben sollte und ihn ermächtigte, sich in allen Ländern, welche dem Papste gehorchten, frei zu bewegen." So die russischen Chronisten. Wahr ist es, daß der Papst am 14. October 1470 ein Breve an König Casimir IV. von Polen entsandte, in welchem er ihn aufforderte, die Gesandten Iwans, die sich nach Rom begeben wollten, freien Durchzug zu gewähren.

Neben seiner Mission nach Rom wußte Volpe aus seiner Reise Nutzen zu ziehen, um ein Privatgeschäft abzuwickeln. Er hatte einen Neffen, Anton Gis-

lardi, dessen Familie in der neuen Heimat Italien in großem Ansehen stand. Gleich seinem Onkel hatte sich Anton lange Jahre in fremden Ländern aufgehalten und war im November oder December des Jahres 1470 nach Venedig gekommen, wo er dem Senate einen verlockenden Vorschlag machte. Seit 16 Jahren außerhalb seines Vaterlandes weilend, hatte Johann Baptista Volpe, so versicherte sein Neffe, mit Schmerz gesehen, daß die Insel Negroponte den Venetianern verloren gegangen und von den Türken besetzt worden war. Um seinem betrübten Vaterlande zu Hilfe zu kommen und den Halbmond zu demüthigen, schlug der freiwillig Verbannte ein Bündniß mit den Tataren vor. Der Chan Mohammed, oder wie ihn die russischen Geschichtschreiber nennen, Akhmat, hatte geschworen, so erzählte Volpes Abgesandter, sich mit 200 000 Reitern gegen die Türkei zu wenden. Als Beweise für die Wahrheit seiner Behauptungen zeigte Gislardi Briefe von seinem Onkel und ein Schreiben des Tatarenchans vor, indem er es der Republik anheimstellte, sich dem neuen Bundesgenossen anzuschließen. Schlau beobachtete Gislardi das vollkommenste Stillschweigen über die Pläne, zu deren Ausführung sein Onkel sich nach Rom begeben, und für deren Verwirklichung er selbst einen Geleitsbrief „auf ewige Zeiten" erhalten hatte. Venedig war nicht abgeneigt, die Bundesgenossenschaft der Tataren anzunehmen; allein es bedurfte noch reichlicher Ueberlegung, ehe ein endgiltiger Entschluß gefaßt werden konnte. Vier Monate vergingen, ohne daß Gislardi eine Antwort erhielt. Endlich ward am 2. April 1471 beschlossen, ein Abgesandter der Regierung, der Secretär Johann B. Trevisan, sollte ihn an Ort und Stelle begleiten, um nach eigener Kenntnißnahme aller Umstände nach Hause zu berichten. Um sicherer zum Ziele zu gelangen, sollte Trevisan einen kleinen Umweg machen und den ergebenen Freund der Republik, den Onkel Gislardis in Moskau, um seinen Rath und Beistand bitten.

III.

Während Gislardi mit der Republik Venedig über die Allianz mit den Tataren unterhandelte, war Volpe nach Moskau zurückgekehrt. Der Zar versammelte von neuem seinen Rath, der die Vorschläge des Papstes annahm. Es blieb noch einzig übrig, eine neue Gesandtschaft nach Rom zu senden, um die griechische Prinzessin nach Moskau zu geleiten. Wem anders konnte ein so schmeichelhafter und ehrenvoller Auftrag zu theil werden als demjenigen, der bereits einmal seine Geschicklichkeit in diplomatischen Unterhandlungen bewiesen hatte? Der Großfürst schrieb einen eigenhändigen Brief an Papst Calixtus; diesen Namen führte, so meinte er, der Nachfolger des am 28. Juli 1471 gestorbenen Paul II. Der Irrthum hatte nach der Ansicht der Gesandten wenig zu bedeuten; denn als sie auf dem Weg durch Deutschland den wahren Namen des neuen Papstes erfuhren, kratzten sie in dem Briefe ihres Herrschers den Namen Calixtus aus und schrieben statt desselben den Namen Sixtus IV. selbst hinein. Im Januar 1472 machte Volpe sich auf den Weg, indem er den Secretär der Republik Venedig, der weder die Sprache des Landes noch irgend einen Einwohner desselben kannte, völlig rathlos sich selbst überließ. Volpes böses

Gewissen zwang ihn, einen weiten Umweg zu machen, um nicht venetianisches Gebiet berühren zu müssen.

In Bologna traf Volpe mit dem Cardinal Bessarion zusammen, der sich nach Frankreich begab. Vom Alter gebeugt, durch Krankheiten entkräftet, war Bessarion nur noch ein Schatten des frühern Apostels. Aber der Befehl des Papstes und ein dringender Brief Ludwigs XI. zwangen ihn, die Mühseligkeiten einer langen Reise auf sich zu nehmen; galt es doch, der Kirche zu dienen und die Völker zum Kampfe für Christus aufzumuntern. Aber auch über dieser wichtigen Mission vergaß der Vormund Zoes nicht, an ihre Zukunft zu denken. Schon sah er sie im Geiste als Großfürstin von Moskau, und sein innigster Wunsch war es deshalb, den Russen zu zeigen, wie hoch das Abendland sie als Sprosse des alten Geschlechtes der Palaeologen ehrte, und sie deshalb gleichsam im Triumphzuge durch Italien in ihre neue Heimat reisen zu lassen. „Ich bin in Bologna mit dem Abgesandten von Groß-Rußland zusammengetroffen", schrieb der Cardinal bald darauf an die Republik Siena, „derselbe kommt, im Namen seines Herrn mit der Nichte des griechischen Kaisers ein Ehebündniß zu schließen. Diese Angelegenheit liegt mir ganz besonders am Herzen; ist doch mein Herz stets von Wohlwollen und Mitleid gegen die byzantinischen Fürsten erfüllt gewesen, welche die Katastrophe überlebt haben. Sollte die Verlobte des Großfürsten durch das Gebiet von Siena ihren Weg nehmen, so beschwöre ich euch, nehmt sie mit möglichst großem Pompe auf, damit ihre Begleiter von der Liebe der Italiener für sie Zeugniß ablegen können. Es wird ihr dies bei ihrem Gemahle ein besonderes Ansehen verleihen und auch Ehre machen. Meine Erkenntlichkeit werde ich gleichfalls beweisen."

Mußte die Erinnerung an Venedig Volpe kritisch stimmen, so gab ihm die Begegnung mit dem ehrwürdigen Cardinal neuen Muth. Gegen Ende des Monats Mai im Jahre 1472 traf er vor Rom ein, wo er auf dem Monte Mario die Regelung der Etikettefragen abwartete. Die freundliche Aufnahme, welche ihm vor wenigen Jahren Paul II. gewährt, schien eine Bürgschaft für ein gleiches Wohlwollen seitens Sixtus' IV. zu sein. Zahlreiche Processionen durchzogen in diesen Tagen die Straßen, um den Segen des Himmels auf die Heere der Christen herabzurufen; Boten kamen mit Nachrichten von den fünf Legaten a latere, die Sixtus IV. an die Fürstenhöfe gesendet, oder gingen mit Aufträgen an dieselben ab. „Am 24. Mai", so erzählt der einzige Zeitgenosse, der uns über das Eintreffen der Gesandtschaft einen Bericht hinterlassen hat, Jakob Maffei de Volterra, damals Secretär des Cardinals Ammanati, „ließ der Heilige Vater die Cardinäle zu einer Berathung zu sich berufen. Die Ursache dieser Zusammenkunft war das Eintreffen eines Gesandten des Großfürsten von Weißrußland. Derselbe wollte vor allem dem Papste seine Huldigung darbringen, sodann auch mit der Tochter des ehemaligen Despoten des Peloponnes ein Ehebündniß eingehen. Die Gesandten erhielten die Weisung, in einem auf dem Monte Mario gelegenen Hause zu verbleiben, bis über die Streitfrage und über das Ceremoniell ihres Empfanges weitere Entscheidungen getroffen wären. Einige Zweifel hatten sich erhoben; man war nicht ganz sicher, welchen Glauben die Ruthenen bekannten. Die Cardinäle stimmten für den

Abschluß der Ehe und bezeugten einmüthig, daß der Verlobung in der Basilika der Apostelfürsten, die unter Assistenz des heiligen Collegiums gewünscht werde, nichts entgegenstehe. Ebenso wurde bestimmt, daß einige päpstliche Beamte sowie mehrere Cardinäle den Gesandten entgegengehen sollten. Die Gründe, auf welche die Väter ihre Entscheidungen stützten, waren erstlich der, daß die Ruthenen das Concil von Florenz angenommen und einen lateinischen Erzbischof von dem Heiligen Stuhle erhalten hatten, anstatt sich nach Konstantinopel zu wenden; sodann weiter, daß sie jetzt das Gesuch stellten, ihnen einen Legaten zu schicken, der ihren Glauben prüfen und den Act des Gehorsams entgegennehmen könne. Wären endlich die Ruthenen auch selbst Häretiker, so würden die Ehen mit denselben doch wenigstens nicht ungiltig sein. Möglicherweise werde die Ehre, welche man ihrem Volke erweise, ein mächtiger Antrieb zur Bekehrung sein. Am 25. Mai überreichten die Gesandten im geheimen Consistorium einen offenen Brief auf Pergament, dem ein goldenes Siegel angehängt war. Der Inhalt war sehr kurz, da er einzig in ruthenischer Sprache die Worte enthielt: ‚Dem großen Sixtus, römischen Bischof, bringt Iwan, Fürst von Weißrußland, seine Ehrerbietung dar, indem er sich die Stirn mit der Hand berührt und bittet, seinen Gesandten Glauben zu schenken.' Die Gesandten ihrerseits überhäuften den Papst mit Ehrenbezeigungen, sie wünschten ihm Glück zur Thronbesteigung, empfahlen ihm den Fürsten und legten im Namen desselben zu seinen apostolischen Füßen (so drückten sie sich aus) die Geschenke ihres Herrn nieder, einen Zobelpelzmantel und 70 Zobelpelze. Der Heilige Vater lobte den Fürsten, weil er als wahrer Christ das Concil von Florenz anerkenne und nicht gestatte, daß man den den Türken unterworfenen Patriarchen von Konstantinopel um die Einsetzung eines Erzbischofes ersuchte, ebenso weil er dem römischen Papste seine Ehrerbietung habe erweisen lassen und eine christliche Prinzessin, die unter den Augen der Päpste selbst erzogen sei, zur Gemahlin begehre. Besonders wichtig war die dem Heiligen Stuhle erwiesene Ehrerbietung; denn bei den Ruthenen ist eine solche mit dem Gelöbniß vollkommenen Gehorsams gleichbedeutend. Die Gesandten des Königs von Neapel, der Republiken Venedig, Mailand und Florenz sowie des Herzogs von Ferrara wohnten dem Empfange bei." In der That stimmt der Bericht des mailändischen Gesandten, des damaligen Bischofes von Novara und spätern Cardinals Joh. Arcimboldi, mit diesem Berichte überein.

Ist nun auch der Bericht Maffeis unzweifelhaft richtig, soweit er Thatsachen erzählt, die vor den Augen des Verfassers sich vollzogen, so kann doch das Gleiche nicht von denjenigen gelten, welche sich seiner persönlichen Kenntnißnahme entzogen. Eine große Anzahl von Irrthümern findet sich in der kurzen Erzählung. Es ist durchaus falsch, wenn Maffei meint, das Florentiner Concil sei jemals in Moskau angenommen worden. Im Gegentheile wurde es, kaum verkündet, im Jahre 1441 sofort mit Ingrimm zurückgewiesen. Isidor, der kühne Verkünder desselben, sah sich als Apostat gebrandmarkt und in Fesseln geworfen, und nur durch die Flucht gelang es ihm, schlimmern Dingen zu entgehen. Es ist zwar wahr, daß die Bulle Eugens IV. in Kiew, dem religiösen Mittelpunkte der ruthenischen Provinzen Polens, angenommen war; aber seit

1458 war der Sitz des dortigen Erzbischofes die Hauptstadt eines eigenen, von dem Großfürstenthum Moskau gänzlich unabhängigen Sprengels. Nie hatten die Großfürsten von Moskau den Papst um einen lateinischen oder selbst einen griechischen Bischof gebeten. Wendete sich Iwan nicht mehr nach Konstantinopel, um die Bestätigung seiner Metropoliten zu erlangen, so bewies dieser Verstoß gegen das Herkommen allerdings, daß man in Moskau selbständiger geworden war, aber ließ immerhin noch die Schwierigkeit des Verkehres mit Konstantinopel als Erklärung zu und konnte jedenfalls nicht als Beweismittel für die Unterwerfung unter die Autorität Roms dienen. Dazu widerstrebte es Iwans stolzem Charakter durchaus, seine Nationalkirche einem fremden Herrscher zu unterwerfen, nachdem er zum ersten Male es gewagt, selbst über dieselbe eine gewisse Oberhoheit zu üben. Das Schäflein des Metropoliten Philipp war eher alles andere als ein Anhänger des Concils von Florenz oder ein gelehriger Jünger der lateinischen Kirche. Endlich ist es wohl kaum nöthig zu bemerken, daß Maffei, der russischen Sprache unkundig, nur eine Inhaltsangabe, nicht eine Uebersetzung des Briefes bietet, den Iwan an den Papst geschrieben. Nie hätte man im Kreml zu Moskau ein so schweres Vergehen gegen die Regeln des Briefstiles begangen, nie hätte man dort mit solcher Verachtung die Etikette behandelt, zu einer Zeit, wo man bereits ein Tituliarnik (Titelbuch) besaß, in dem alle Titel der fremden Herrscher auf das genaueste eingetragen waren. Wer hätte auch, ohne den sichern Tod fürchten zu müssen, den Großfürsten nur mit drei Worten benannt, anstatt nach russischer Sitte alle seine Titel aufzuzählen?

Aber wie läßt sich dann die günstige Aufnahme erklären, die alle Worte der Gesandten fanden, wenn einzig ein Gewebe von Irrthümern ihren Untergrund bildete? Läßt sich mit Grund annehmen, daß man in Rom nicht besser über die russischen Verhältnisse unterrichtet war? Vergebens suchen wir in den zeitgenössischen Quellen eine Antwort auf diese Fragen. Die einzige Erklärung, die sich finden läßt, bietet Volpes Person. Hat Volpe nicht vielleicht ein doppeltes Spiel gespielt und seine Stellung mißbraucht? In Moskau orthodox (Schismatiker), trat er in Rom als eifriger Katholik auf. Sollte er nicht vielleicht auch an beiden Orten es mit der Wahrheit weniger genau genommen und wechselweise den Großfürsten und den Papst getäuscht haben? Diese Vermuthung gewinnt an Wahrscheinlichkeit, wenn wir uns erinnern, daß Volpe gleichzeitig mit dem Abschluß der Ehe eine politische Angelegenheit verfolgte, die ihm Gewinn bringen sollte. Kennt er hier keine Scrupel, warum sollte er solche bei der andern Sache gehabt haben?[1]

Es ist und bleibt wahr, daß der orthodoxe Iwan einer von Rom seit Michael Cerularius getrennten Kirche angehörte, während Zoe eine Katholikin war. Die Verlobten gehörten nicht zu derselben Confession; es handelte sich also, um einen jetzt gebräuchlichen Ausdruck zu wählen, um eine gemischte Ehe. Die Kirche erkennt solche Verbindungen allerdings als giltig an, aber gestattet

[1] Strahl (Geschichte Rußlands II. 336) läßt die Möglichkeit zu, daß Iwan selbst eine Täuschung beabsichtigte.

dieselben nur aus wichtigen Gründen unter bestimmten Bedingungen, besonders der beiderseitig übernommenen Verpflichtung katholischer Kindererziehung. Man hatte zwar seit dem Jahre 1418 gegen die byzantinischen Fürsten eine ganz besondere Nachgiebigkeit in der äußern Form bewiesen, in der Sache aber hatte Rom in keinem Punkte nachgegeben. Als Martin V. den Söhnen Manuels die Erlaubniß ertheilte, sich mit katholischen Prinzessinnen zu vermählen, erklärte der Papst in seinem Breve ausdrücklich, daß er dies einzig gestatte, um die Vereinigung der orientalischen Kirche mit der lateinischen zu erleichtern. Diese Klausel umfaßte die gewöhnlichen Bedingungen zu Gunsten des katholischen Glaubens. Ueber diese diplomatische Kürze konnte der Heilige Stuhl in seinen Concessionen nicht hinausgehen. Iwan gegenüber befand sich Sixtus IV. in einer ähnlichen Lage wie Martin V. Manuel gegenüber, auch von Zoe mußte jede Gefahr für ihren Glauben ferngehalten werden. Traf man nicht alle Vorsichtsmaßregeln, so lag der Grund darin, daß man über die bestehenden Verhältnisse nicht genügend unterrichtet war, ja, wahrscheinlich durch Volpes trügerische Vorspiegelungen getäuscht, sich selbst den weitgehendsten Hoffnungen hingab.

Für den Augenblick hatte der russische Gesandte jedenfalls sein Ziel erreicht. Trotz der fieberhaften Thätigkeit, in der Sixtus IV. sich verzehrte, um die Expedition gegen die Türken auszurüsten, vernachlässigte er doch Zoes Angelegenheit durchaus nicht. Der 1. Juni, derselbe Tag, an welchem die päpstliche Flotte Ostia verlassen sollte, war auch für das Verlobungs- oder Vermählungsfest Zoes mit Iwan bestimmt [1]. Die Basilika des hl. Petrus war festlich geschmückt. Die Braut trat, in die kostbarsten Stoffe gekleidet, nach byzantinischer Weise gesalbt und geschmückt, in die Kirche ein, begleitet von der Königin von Bosnien, Katharina, der Wittwe Stephans, die in Rom eine Zuflucht gefunden, nachdem die Türken ihr Land eingenommen, und vier slavischen Damen, welche der Königin in die Verbannung gefolgt waren. Die Medicis waren durch Clarico Orsini vertreten, während eine große Anzahl von römischen, florentinischen und sienesischen Patriciern selbst gekommen waren, diesem Feste beizuwohnen. Die Cardinäle hatten Prälaten an ihrer Stelle gesendet. Unter den anwesenden Griechen zeichnete sich Theodor Gaza aus, ein Freund Bessarions, ein berühmter Redner und Gelehrter. Er hatte einst dem Concil von Florenz beigewohnt und sich in Rom seitdem durch sein Eintreten für das peripatetische System großes Ansehen erworben.

Ein Bischof erwartete die Verlobte am Altare. Kaum hatte die Ceremonie begonnen, als ein überaus störender Zwischenfall eintrat. Der Prälat forderte den Ring der Verlobten. Volpe erklärte, daß im griechischen Ritus ein Ringwechsel nicht statthabe, daß also Iwan ihm auch keinen Ring für seine Braut habe mitgeben können. Indes, war es sein unsicheres Benehmen, war es die Er-

[1] Die Berichte sprechen bald von einer feierlichen Verlobung, bald von einer Eheschließung, bei der Volpe den abwesenden Iwan zu vertreten hatte. Letztere ist wahrscheinlicher, da in der lateinischen Kirche eine feierliche Verlobung nicht stattzufinden pflegt wie in der griechischen.

klärung selbst, die er gab, man schenkte ihm nicht völlig Glauben, und eine lebhafte Unruhe bemächtigte sich der Anwesenden. Sofort wurde dem Heiligen Vater von dem ärgerlichen Ereignisse Mittheilung gemacht. Die allgemeine und unbestimmte Fassung des russischen Beglaubigungsschreibens hatte den Papst gezwungen, sich auf die mündlichen Erklärungen Volpes zu verlassen. Jetzt begann er an den Vollmachten desselben zu zweifeln und beklagte sich am Tage nach der kirchlichen Vermählungsfeier im Consistorium bitter darüber. Der Verdacht gegen Volpe wuchs noch viel mehr, als man mit ihm über den Kreuzzug gegen die Ottomanen zu unterhandeln begann. Das Gerücht, Volpe habe überaus folgenschwere Mittheilungen zu machen, die er vor der Hochzeit nicht offenbaren dürfte, hatte sich in der ganzen Stadt verbreitet, und auch in den Kreisen der Prälaten waren die Erwartungen sehr gespannt. Um so schlimmer sah man sich allgemein in der Audienz enttäuscht, die Volpe am 2. Juni bewilligt erhielt. Um der zahlreichen Assistenz zu schmeicheln, sprach Volpe diesmal lateinisch. Er rühmte sich seiner privaten Handelsbeziehungen zu dem Chan der Tataren. „Der Chan", so berichtete er, „macht das Anerbieten, ein unzähliges Heer ins Feld zu stellen und gegen die Türken zu marschiren, um sie, von Ungarn aus vordringend, anzugreifen, wenn man ihm eine monatliche Beihilfe von 10 000 Dukaten gewährte. Um jedoch diese Hilfe von den Tataren wirklich zu erhalten, ist es nothwendig, ihnen noch besondere Geschenke im Werthe von 6000 Dukaten zu machen." Gewiß fehlte es dem Plane Volpes nicht an Großartigkeit; indes waren die geforderten Summen derart beträchtlich, die gebotene Sicherheit aber so ungenügend, daß die Befürchtung nicht unbegründet war, Volpe möchte dabei für seine eigene Rechnung speculiren. War es zudem zu erwarten, daß die Ungarn den Durchzug der Tataren durch ihr Land dulden würden? Konnte man sich auf Söldner verlassen, die aus der Untreue ein Gewerbe machten? Wäre nicht der Sieg der Tataren zugleich ein Triumph des Islams? Sixtus IV. wies Volpes Vorschläge rundweg zurück. Sicher hatte der Apostolische Stuhl den weisesten Entschluß gefaßt, der einem Volpe gegenüber möglich war; hatte doch der Gesandte Iwans bereits vor zwei Jahren durch seinen Neffen der Republik von Venedig erklären lassen, daß die Tataren bereit seien, in die Türkei einzufallen, und ein Bündniß mit denselben als stillschweigend bereits geschlossen erklärt, während er nun ungeheure Opfer forderte, um dasselbe herbeiführen zu können. Wer hatte gelogen? Gislardi in Venedig oder Volpe in Rom? Oder war für beide das Bündniß mit den Tataren ein Schaustück, mit Hilfe dessen sie ihre eigene Tasche füllen wollten? [1]

Wurden auch die auf den Krieg abzielenden Vorschläge des russischen Gesandten verworfen, so trat doch in der Hauptsache, der Ehe Zoes, keine

[1] Karamsin zeigt hier wie oft, wie man Geschichte — für die Russen schreiben muß. Er beruft sich ausdrücklich auf die Annales Raynaldi, um dann die Vorschläge Volpes dem Papste, die Bedenken Volpe zuzuschieben: „So sprechen die kirchlichen Annalen Roms von der Moskauischen Gesandtschaft." Auch er gibt übrigens zu, daß Iwan vielleicht selbst dem Papste betreffs des Florentiner Concils falsche Versprechungen machen ließ (Bd. VI, Kap. 2).

Aenderung ein. Sixtus IV. blieb gegen Zoe freundlich und freigebig bis ans Ende. Außer vielen Geschenken übergab er ihr gegen 6000 Dukaten als Mitgift. Am 21. Juni 1472 nahm Zoe von dem Papste in den vaticanischen Gärten Abschied. Volpe, stets in seiner Würde als Gesandter, war bei der Audienz zugegen. Der Papst rief der scheidenden „Tochter der römischen Kirche" die Hoffnungen ins Gedächtniß zurück, die er auf sie setzte, das Werk der Kirchenvereinigung gefördert zu sehen. Gerade dies Jahr 1472 war es indes, das der Erfüllung solcher Hoffnungen die größten Schwierigkeiten in den Weg stellte. Der Patriarch Simeon hielt in eben diesem Jahre in Konstantinopel eine Synode, auf der er die Decrete des Florentiner Concils feierlich anathematisirte, während in Moskau dem Erzbischof Jonas die Ehre der Altäre zugesprochen wurde, einem Rom mit dem grimmigsten Hasse verfolgenden Prälaten und angeblichen Wunderthäter. Zu gleicher Zeit betrübte ein herber Verlust alle Freunde der kirchlichen Einheit: am 18. November des gleichen Jahres starb zu Ravenna der Cardinal Bessarion, der edelste, thätigste und am meisten verehrte Vorkämpfer der Union.

(Schluß folgt.)

Augustin Arndt S. J.

Recensionen.

Die Psalmen der Vulgata übersetzt und nach dem Literalsinn erklärt von **Gottfried Hoberg,** Doctor der Philosophie und Theologie, ordentlichem Professor der Universität Freiburg i. Br. Mit Approbation des hochw. Herrn Erzbischofs von Freiburg. XXXII u. 389 S. 8°. Freiburg, Herder, 1892. Preis *M.* 8.

Die Aufgabe, die sich der hochwürdige Herr Verfasser gestellt hat, ist eine überaus zeitgemäße und verdienstliche. Nirgends in der Welt finden die Psalmen eine so beständige und umfangreiche Verwendung wie in der katholischen Kirche. Wenn gleichwohl das Verständniß der Psalmen mitunter geringer ist, als ein so beständiger Gebrauch voraussetzen und wünschen läßt, so liegt der Grund hauptsächlich in der Eigenart der lateinischen Uebersetzung einerseits, sowie in der übergroßen Last von Amtsgeschäften andererseits, die es jedenfalls weitaus dem größern Theile des Clerus unmöglich machen, aus der umfangreichen Literatur durch eigenes Studium sich die nöthigen Aufschlüsse herbeizusuchen. Herr Professor Hoberg hat sich Anspruch auf besondern Dank des Clerus erworben dadurch, daß er sich gerade die Erklärung der lateinischen Sprachgestalt zum Hauptziele setzte. Die Lösung der Aufgabe darf im allgemeinen eine gute, glückliche genannt werden. Mit Liebe und Sorgfalt trägt der Verfasser, was Hagen, Kaulen, Mönch u. a. über das Vulgata-Latein gelehrt haben, zusammen und legt es dem Studirenden bequem an die Hand. Daß sich hier und da unter dem Weizen auch etwas Spreu befindet, ist bei einem derartigen Werke in einer ersten Auflage nicht zu vermeiden.

Psalm 1, 1: *Abiit.* Trotz Hagen scheint die auf LXX und Hebräer gestützte Erklärung, wie sie Agellius und Lorinus ableiten, besser und richtiger. *Consilium.* Tertullians Citat reicht nicht aus, um consilium = concilium zu rechtfertigen. Seine Aeußerung ist eben nur eine geistreiche Accommodation des Psalmwortes. Den „Lehrstuhl" des Verderbens und Psalm 106, 32 den „Lehrstuhl" der Erfahrenen würde Tertullian wohl ablehnen. „Cathedra . . . nominatur ipse in anfractu ad consessum situs" (De spect., Wiener Ausgabe, p. 5[11]): sedilia hostium Christi = cathedra pestilentiarum (ib. p. 26[16]). Agellius: In cathedra pestilentium . . . hoc est. in consessu habitationeque scelestorum hominum.

Psalm 3, 3: „*Gloria;* Abstracta bezeichnen in der Vulgata sehr oft den Gegenstand, welcher Object des betreffenden Begriffes ist." Die Erscheinung, daß Nomina mit zunächst subjectiver Bedeutung in objectivem Sinne gebraucht werden, ist doch

nicht bloß der Vulgata eigenthümlich. Selbst bei Klassikern findet sich gloria in derselben Weise gebraucht. Im Deutschen ist oft genug dasselbe der Fall; man vergleiche die Wörter: Riß, Bruch, Wuchs, Bildung, Saat, Ernte, Wohnung, Kleidung &c. Auch an andern Stellen werden sprachliche Erscheinungen allgemeinerer Bedeutung und Verbreitung als Eigenthümlichkeiten der Vulgata hingestellt (vgl. Ps. 18, 7 die Erklärung von: summum eius).

Psalm 18, 14: „Rein von großen Fehlern" (a delicto maximo). Die unbegründete Freiheit der Uebersetzung verwischt das höchst beachtenswerthe Zeugniß des Contextes für die Auffassung von ab alienis = von den Götzen, d. h. von dem Abfall zu denselben und deren Verehrung, und ist deshalb doppelt zu beanstanden. S. 75 Ps. 28, 10: κατοικεῖ, das bei Nic. Clem. steht, wird von diesem selbst erklärt als οἰκουμένην ποιήσει, ist also nur Schreibfehler für κατοικιεῖ.

Psalm 50, 6. Zu tibi soli (S. 146) die Erklärung: Jede Sünde ist eine Handlung des Ungehorsams gegen Gott und eine Beleidigung Gottes. Dabei bleibt soli, welches der Erklärung am meisten bedarf und schon in patristischer Zeit auffiel, unerklärt.

Psalm 58, 13: „Annuntiabuntur, Uebersetzung zu διαγγελήσονται, daher (so) Medialform (so): sie kündigen sich an, d. h. sie zeigen sich würdig, reif." Zu Ps. 21, 32 schrieb der Verfasser: „Annuntiabitur ist Uebersetzung des griechischen Mediums (so) ἀναγγελήσεται, kann daher nicht als Passivum, muß vielmehr in medialer Bedeutung gefaßt werden."

Mit der griechischen „Medialform" wird natürlich die ganze Erklärung hinfällig; zum Ueberfluß sei ausdrücklich darauf verwiesen, daß die griechischen Väter in beiden Fällen das Passiv voraussetzen. Schegg, auf den Hoberg verweist, hatte den Irrthum nur als allenfalls mögliche Alternative vorgelegt. „Annuntiabitur . . . können wir entweder, was zunächst gefordert wird, passiv geben . . . oder, wie es auch angeht, medial . . ." Er kennt also wenigstens keine Unmöglichkeit des Passivs oder Nothwendigkeit des Mediums.

Psalm 59, 10: Moab olla spei meae, in Idumaeam extendam calceamentum meum ist S. 165 übersetzt: „Auf Moab setze ich meine Hoffnung, nach Idumäa lenke ich meine Schritte." S. 168 folgt die Erklärung: „olla spei meae, d. i. Gegenstand meiner Hoffnung. . . . Olla (λέβης, סִיר), eigentlich Gefäß, in welchem die Hoffnung aufbewahrt wird (!). . . . Die Deutung der Wortverbindung olla spei ist leicht zu finden." Quid commune lebeti cum spe? Agellius in h. l.

S. 325: „civitas iusti (Neutrum)". Daß *iusti* von Hieron. als Neutrum gemeint sei, läßt sich nicht halten. Er fand Js. 1, 26 civ. iustitiae vor und setzte in bekannter Absicht zur Schärfung der messianischen Beziehung civ. iusti (= Salvatoris). Wenn er im Commentar (*Migne* XXIV. 41) sagt: Urbs autem iusti, hoc est Domini Salvatoris sive ipsa iusta vocabitur, so gilt die erste Beziehung seiner Uebersetzung unserer Vulgata, die zweite der alten Itala.

Beschließen wir diese Beispiele mit einem Falle, der zeigt, wie leicht es auf diesem Gebiete ist, in die S. XX mit Recht gerügten Mißverständnisse ganz richtiger Ausdrücke zu gerathen.

Psalm 71, 4; 118, 121. 122. 134 wird den Worten calumnia, calumniari, calumniator die Bedeutung Verleumdung, verleumden &c. gegeben. Was scheint richtiger und selbstverständlicher? Wie wenige werden daran Anstoß nehmen! Und doch wohl hat der Psalmist ganz gewiß nicht an „Verleumdung" gedacht. Συκοφ., συκοφαντέω, calumniari finden alle ihre Erklärung in der Bemerkung des *Nic. Lyr.* Ad Lev. 19, 13: Calumnia est extorsio rei alienae cum quadam apparenti ratione, sed non vera. Das entsprechende hebräische עשק hat eben nur diese B.

deutung. Mal. 3, 5 ist die Rede von solchen, qui *calumniantur* mercedem mercenarii, und für: Si quid aliquem defraudavi (Luc. 19, 8) las die Itala: Si cuius aliquid *calumniari*. Vgl. Rönsch, Itala und Vulgata S. 297; de Lagarde, Mittheilungen 3, 13. Nach Ausweis der Lexica hat calumnia in guter Latinität zunächst die Bedeutung: Prellerei, Schurkerei, ungerechte Behandlung, Uebervortheilung. Die romanischen Sprachen und die Terminologie der Moralisten und Juristen legen uns allerdings den Irrthum verführerisch nahe.

Obwohl es angesichts des dem Buche vorhin gespendeten Lobes überflüssig erscheinen könnte, bitten wir doch noch den Leser ausdrücklich, nicht nach diesen Einzelheiten einzig sein Urtheil bestimmen zu wollen und stets eingedenk zu bleiben, daß des Weizens unvergleichlich mehr in dem Buche zu finden ist, als dessen Hauptverdienst wir die bequeme Erklärung des Vulgata-Lateins mit Freuden anerkennen.

Wer übrigens sich von dem Verdienste des Buches durch einfache Lesung der Uebersetzung überzeugen wollte, dem dürfte, zumal wenn er eine recht hohe Idee von Lyrik und Psalmenpoesie mitbringt, eine kleine Enttäuschung kaum erspart bleiben. Hobergs Uebersetzung ist prosaisch, sehr prosaisch, hauptsächlich gerade weil er das Ziel, das er anstrebte, erreicht hat. Ich sage „hauptsächlich"; denn in untergeordneter Weise ist auch die Vorliebe des Verfassers für gewisse Flickwörter und prosaische Verdeutlichungen an dieser Wirkung betheiligt. Zum Beispiel:

Ps. 47, 6:

Sobald sie solches sahen, geriethen sie sofort in Staunen,
In Verwirrung, in Unruhe,
Schrecken erfaßte sie;
Alsdann Wehen wie eine Gebärerin.

Man vergleiche, wie z. B. Langer dieselben Verse nach der Vulgata übersetzt:

Sie schauten — da staunten sie,
Wurden bestürzt, erbebten,
Zittern erfaßte sie,
Alldort (überfielen sie) Wehen gleich einer Gebärerin.

Ps. 123, 2 ff.:

Hoberg: Wenn der Herr nicht unter uns gewesen wäre,
Als sich erhoben Menschen gegen uns,
So hätten sie wirklich lebendig uns verschlungen;
Als ihre Wuth gegen uns raste,
Hätte wirklich das Wasser uns weggeschwemmt.
Einen Gießbach mußten wir durchschreiten,
Beinahe mußten wir gehen
Durch unwiderstehliches Wasser.

Langer: Wäre nicht der Herr gewesen mit uns,
Als böse Menschen aufstanden gegen uns,
Wohl hätten lebendig sie uns verschlungen,
Als entbrannte ihr Zorn wider uns;
Wohl hätte die Wasserfluth uns mit sich fortgerissen.
Durch den Wildbach wäre gegangen unsere Seele,
Wohl wäre gegangen unsere Seele durch unwiderstehliche Wasser.

Auch für 2, 1:

Hoberg: Warum lärmen die Scharen
Und schwatzen die Völker Eitles?
Langer: Warum toben die Völker
Und sinnen die Nationen Eitles?

und Aehnliches wird die Verantwortung mehr auf den Uebersetzer als auf den lateinischen Text fallen. Doch liegt der Hauptgrund des prosaischen Colorits jedenfalls anderswo. Die Vulgata ist die Uebersetzung einer Uebersetzung (LXX), und das Zeugniß, das dem griechischen Uebersetzer zumal in Rücksicht auf poetische Begabung ausgestellt wird, ist nicht gerade glänzend. „Von allem Dichtergeist verlassen ... ohne Rücksicht auf poetische Diction" ... (Welte, Einl. I, 155). Nach Kaulen (Einl. S. 87) ist die griechische Uebersetzung des Predigers am wenigsten gelungen, „nicht viel besser ist der Psalter übertragen". Und das alles unbeschadet der dogmatischen Integrität, unbeschadet der Thatsache, daß der griechische Text uns oft bessere Lesarten als die masorethischen erschließen läßt. Unter diesen Umständen haben von jeher die Erklärer der Psalmen weitere Mittel herbeizuziehen sich bemüht, namentlich auch den hebräischen Text berücksichtigt. Und gerade hiervon hat der Verfasser Abstand genommen, und zwar grundsätzlich. Professor Hoberg erklärt nicht „die Psalmen", sondern die „Psalmen nach der Vulgata". Seine Frage ist nicht: Welches sind die Gedanken und Empfindungen, die unter dem Einflusse des Heiligen Geistes in der Seele der Psalmensänger lebten? sondern: Was ist von dem Denken und Empfinden der Psalmisten in der griechischen resp. lateinischen Uebersetzung zum Ausdruck gekommen? Hat der griechische oder lateinische Uebersetzer irgendwo fehlgegriffen, so weist Hoberg den Nachweis eines solchen Mißgriffes, auch wo er klar zu Tage tritt, als außer seinem Ziele gelegen ab.

„Seit ungefähr 200 Jahren ist es bei den Exegeten üblich geworden, die Differenzen zwischen den Psalmen der Vulgata und dem masorethischen Texte zu registriren (nichts weiter?) und meistens letzterem den Vorzug zu geben (aus purer Willkür?). Ziemlich ausgebildet findet sich dieses System schon bei Calmet." (Thun aber Chrysostomus, Eusebius, Theodoret u. a. im Grunde genommen nicht ganz dasselbe, wenn sie die verschiedenen griechischen Uebersetzungen „registriren" und dann oft genug die Lesart des Aquila erklären, ohne weiter die recipirte zu berücksichtigen? Das System wäre somit etwas älter.) „Mit der Geschichte der Psalmentexte ist dasselbe unverträglich. Selbst an Stellen, wo in dem masorethischen Texte eine bessere Lesart enthalten, als in den Vulgata-Psalmen angezeigt ist, darf es nicht angewendet werden; denn der Erklärer der Vulgata-Psalmen hat die Aufgabe, den Sinn des Vulgata-Textes zu ermitteln, nicht aber zu entscheiden, welche Lesart in einem einzelnen Falle die bessere ist. Dieses ist Aufgabe der biblischen Kritik. Die Kritik des Psalmentextes ist von der Interpretation der Vulgata-Psalmen als einer Sammlung liturgischer Gesänge sehr weit verschieden." — Ist aber nicht die Kritik „von jeher die unzertrennliche Begleiterin der Exegese" (Wetzer und Weltes Kirchenlex., 2. Aufl., VII, 1198)? Hat etwa Agellius, auf dessen Pfade Hoberg wieder einzulenken empfiehlt, die Kritik so ängstlich fernhalten zu müssen geglaubt? Nur ein Ver-

spiel. Daß der Psalmist Moab „den Topf seiner Hoffnung" nenne, findet Agellius keineswegs so leicht und befriedigend. An erster Stelle setzt er gleich die Bemerkung, daß der hebräische Text von einem Waschbecken rede, und weist auf Aquila, Theodoret und die syrische Uebersetzung hin. Darin sei eine befriedigende Lösung der schwierigen Stelle enthalten. Erst an zweiter Stelle versucht er anzudeuten, „quid LXX, quidve Symmachus *voluerint*". Dabei verfällt er allerdings in nicht geringe Künstelei; aber das unverkennbare Streben, „den Topf der Hoffnung" um jeden Preis zu vermeiden, gibt ihm heute noch Anspruch auf nachsichtige Beurtheilung.

Daß von manchen der hebräische Text über Gebühr bevorzugt wurde, soll nicht bestritten werden. Aber gerade mit Calmets Namen möchten wir diesen Mißbrauch nicht verknüpfen.

Die Brauchbarkeit des vorliegenden Werkes würde noch erhöht werden, wenn sich der Verfasser bei einer neuen Auflage, die hoffentlich nicht lange auf sich warten läßt, dazu entschließen könnte, etwas Kritik und Berücksichtigung des hebräischen Textes eintreten zu lassen.

Eine Ueberraschung bereitet S. XXI die Anm. 2: „Von den verschiedenen LXX-Recensionen muß der Lucianschen unbedingt der Vorrang vor allen andern eingeräumt werden. Diese, und zwar aus der Antwerpener Polyglotte ist benutzt, ausgenommen Ps. 1—6, wo Paul de Lagarde (Novae psalterii Graeci editionis specimen. Gotting. 1887) zu Rathe gezogen ist." Wenn Lucian so einfach zu haben wäre! Field war jedenfalls nicht der Ansicht (Hexapl. I, p. LXXXIX). De Lagardes Specimen gibt nicht Lucians Recension. De Lagarde kennt auch Bücher der Septuaginta, „bei denen auch ohne genaue Kenntniß der Textfamilien auszukommen ist" (Septuaginta-Studien S. 3). Und wenn er Symmicta II, 147 für Psalmen, Job, Proverbien „wenigstens annähernd die Hand des Verfassers" herzustellen verspricht, so zählt er die Psalmen offenbar in diese Klasse. Durch den beständigen allgemeinen Gebrauch unter der Controlle der Kirche waren gerade die Psalmen vor Corruption des Textes mehr als andere Bücher geschützt, während andererseits die „Recensenten" viel weniger Freiheit zu Aenderungen hatten. Der Thatbestand, soweit er klar liegt, hat nichts, was dieser Auffassung widerspräche. Bestimmteres wird sich erst sagen lassen, wenn die Wissenschaft wirklich die Recensionen nachgewiesen hat.

J. K. Zenner S. J.

Die Hauptprobleme der Sprachwissenschaft in ihren Beziehungen zur Theologie, Philosophie und Anthropologie. Von Dr. **Alexander Giesswein.** VIII u. 246 S. gr. 8°. Freiburg, Herder, 1892. Preis *M.* 5.

Die glänzenden Ergebnisse sprachwissenschaftlicher Forschung haben zu wiederholten Malen ihren hervorragendsten Vertretern Anlaß geboten, sich über Fragen auszusprechen, deren Bedeutung weit über die engern Grenzen fachmännischen Forschens hinausreicht, Fragen, deren Beantwortung uns zu der ersten, und jedenfalls höchst wichtigen Epoche in der Geschichte der Menschheit zurückführt. Läßt sich die Mannigfaltigkeit der Sprachen mit dem einheitlichen

Ursprung der Menschheit vereinen? Welchen Aufschluß geben uns die Resultate der Sprachwissenschaft über den Ursprung der Sprache und den Urzustand der Menschen? Ein berühmter Gelehrter nannte zwar unlängst ähnliche Fragen „eine Art linguistischen Protoplasmas", mit dem sich der Sprachforscher nur ungern befasse, und dessen Behandlung er lieber andern Händen anvertraue. Gleichwohl wird es der wissenschaftlichen Erkenntniß nur zum höchsten Vortheil gereichen, wenn in erster Reihe Linguisten selbst diesen Fragen und den Untersuchungen dieses linguistischen Protoplasmas ihr reiches fachmännisches Wissen widmen. Allein ebensowenig wird es dem christlichen Apologeten versagt sein, „wissenschaftliche" Ergebnisse auf ihren Werth bezw. Unwerth zu prüfen, die in schroffstem Gegensatz zur christlichen Weltanschauung stehen. Und niemand, am wenigsten der katholische Gelehrte, dürfte Einspruch gegen eine Untersuchung erheben, welche mit allseitiger Beherrschung der Sache ein besonnenes objectives Urtheil verbindet. Wenn dieselbe auch nicht die Vortheile einer fachmännischen „genauen Detailforschung" genießt, so lastet darum noch keineswegs auf ihr „der Fluch des Dilettantismus".

Nun ist es bekannt, daß jene Anschauung, welche den Menschen „aus einem niedriger organisirten Wesen auf dem Wege tausend- und abertausendjähriger Entwicklung entstehen" läßt und im Menschen und Affen „die beiden äußersten Sprossen des Stammbaumes erblickt, an dessen Wurzel jenes alte Wesen gestanden", auf eine Richtung der Sprachwissenschaft nicht ohne allen Einfluß geblieben ist.

Naturgemäß entspricht dieser Weltanschauung die Ansicht, „daß die erste Sprache des Urmenschen, sofern überhaupt nach dem heutigen Begriffe des Ausdruckes davon die Rede sein kann, nicht höher gestanden haben könne als jene Sprache, mittelst deren sich jene Thiere, welche in Gesellschaften leben, verständigen." Diese monistisch-evolutionistische Auffassung ist in Deutschland namentlich von August Schleicher und Friedrich Müller in die Sprachwissenschaft eingeführt worden, von ersterem in seinen beiden Schriften: „Die Darwinsche Theorie und die Sprachwissenschaft" und „Ueber die Bedeutung der Sprache für die Naturgeschichte des Menschen", von letzterem in seinem „Grundriß der Sprachwissenschaft", der ganz auf dem Boden der Darwinschen Entwicklungstheorie steht.

In der vorliegenden Schrift nun ist der Beweis für die Unhaltbarkeit dieser monistischen Weltanschauung vom Standpunkt der Sprachwissenschaft selbst aus geführt worden, und wir dürfen sagen, mit durchschlagendem Erfolg. Der hochwürdige Herr Verfasser ist seiner Aufgabe mit umfassender Sachkenntniß und objectivem, kritischem Urtheil gerecht geworden. Kleinere Fehler, Ungenauigkeiten wird eine billige Beurtheilung gerne übersehen, wenn dem ersten und wesentlichen Erforderniß für eine Untersuchung wie die vorliegende entsprochen wird. Diese Bedingung liegt nämlich in einem umfassenden und durchaus zuverlässigen Beweismaterial. Einschränkung auf ein kleines, engumgrenztes Sprachgebiet, auf einen einzelnen Sprachtypus kann ebensowenig zu jenen weitreichenden Schlußfolgerungen berechtigen als eine kritiklose Häufung von Angaben und Beispielen aus allen Sprachgebieten. Wir glauben, daß der

Verfasser die richtige Mitte gefunden hat. Ausgedehnte Belesenheit und Umschau auf dem weiten Gebiete der Linguistik gewährte ihm die Möglichkeit, die Mannigfaltigkeit des Sprachtypus in vollem Maße zum Ausdruck zu bringen. Eine sorgfältige Wahl der Gewährsmänner sichert seiner Untersuchung eine zuverlässige Grundlage. Wenn sich einmal Brugmann und Kaulen, Abel und Brugsch, Paul und Regnaud einträchtig beisammen finden, so wird ein unbefangener und vorurtheilsfreier Blick daran keinen Anstoß nehmen; denn die Wissenschaft des einen besteht doch schwerlich in vollständigem Widerspruch und Gegensatz zum andern. Und Bopp, Pott, Schleicher sind doch auch nicht ganz spurlos vorübergegangen. Noch viel weniger wird es gestattet sein, von „vollendeter Rath- und Hilflosigkeit" zu reden. Ein boshafter Laie könnte ja einmal alle „vielleicht", „möglicherweise", „denkbar", „nicht unwahrscheinlich" und verwandte Ausdrücke in einem epochemachenden linguistischen Werk zusammenstellen und aus der „erdrückenden" Zahl den Schluß ziehen, daß diese Wissenschaft überhaupt noch auf schwankender Grundlage ruhe. Sapienti sat. Wenn wir sagen, daß die Belege aus anerkannt guten Quellen geschöpft sind, so wollen wir in keiner Weise für jeden einzelnen Fall eintreten und jedem Beispiele Beweiskraft zuerkennen. So bedauern wir, daß der Herr Verfasser sich in der Verwerthung der indogermanischen Laut- und Flexionslehre zu enge an Schleicher anlehnt; denn wenn auch Schleichers Compendium der vergleichenden Grammatik eine neue Epoche der Sprachwissenschaft einleitete, und Schleicher der Begründer einer Methode geworden ist, nach der wir heute noch arbeiten, so hat doch die Forschung der letzten zwanzig Jahre in wichtigen Punkten weit über die Anschauungen dieses Gelehrten hinausgeführt. Die „indogermanische Sprache", sagt Mahlow, „sieht jeder andern ähnlicher als der Schleicherschen Ursprache." Ueberhaupt scheint der Verfasser den Anschauungen der junggrammatischen Schule mit einer gewissen Scheu aus dem Wege zu gehen. Die wichtigen Entdeckungen auf dem Gebiete des indogermanischen Vocalismus sind in der vorliegenden Schrift nicht genügend zu ihrer berechtigten Geltung gekommen.

Die Arbeit zerfällt sachgemäß in zwei Theile. Der erste Theil behandelt den einheitlichen Ursprung der Sprache vom Standpunkt der Sprachwissenschaft aus, der zweite den Ursprung der Sprache und den Urzustand der Menschheit.

Jenen gegenüber, welche die Einheit des Ursprungs auf Grund einer wesentlichen Verschiedenheit der Sprachen in Form und Stoff läugnen, ist es von hoher Wichtigkeit, die Aufgabe des Apologeten genau zu bestimmen. Es wird wohl niemals möglich sein, einen unmittelbaren Beweis für den einheitlichen Ursprung der Sprachen aus der Uebereinstimmung aller Sprachen zu gewinnen, wenn es auch gelingen sollte, verwandtschaftliche Beziehungen zwischen Sprachgruppen wissenschaftlich zu begründen, die bisher als getrennt gelten. Allein ebensowenig können die Schranken, welche unsere Erkenntniß in dem lautlichen Verfall und in dem Verlust der Mittelglieder findet, zu einer entgegenstehenden Schlußfolgerung berechtigen. Aufgabe des christlichen Apologeten ist es daher, nachzuforschen, ob die Verschiedenheit der Sprachen in ihrem grammatischen Bau und in ihrem Wortschatz eine derartige ist, daß sie die Möglichkeit eines einheitlichen Ursprungs ausschließt. Dr. Gießwein hat den

Fragepunkt richtig bestimmt. Er weist zunächst nach, daß die morphologische Classification der Sprachen nicht auf einer specifischen Verschiedenheit ihrer Grundanlage beruht, sondern daß der isolirende, agglutinirende, flectirende Typus Entwicklungsstufen einer und derselben Art sind. Die trefflichen Ausführungen des Verfassers zeigen, wie auch in historischer Zeit isolirende Sprachen sich dem Typus der agglutinirenden Sprachen nähern, indem Wörter so weit den Charakter eines Beziehungswortes annehmen, daß sie ihre Selbständigkeit einbüßen. In agglutinirenden Sprachen sehen wir Wortgruppen, die ein syntaktisches Gefüge bilden, zu jener vollkommenen Einheit verschmelzen, welche uns in den flectirenden Sprachen entgegentritt. Am schwierigsten ist es natürlich, bei dem flectirenden Sprachtypus nachzuweisen, welche selbständige Verwendung ursprünglich dem Flexionselemente zufiel, z. B. dem vi in amavi, vero in amavero, dem dedum in got. salbodedum, wir salbten. Doch auch hier hat der Scharfsinn des Linguisten nicht selten das Richtige gefunden. Von besonderem Interesse sind jene Fälle, wo sich die Wortverschmelzung in historischer Zeit vollzogen hat, z. B. in Schönheit, ursprünglich schöne Beschaffenheit; heit ist im Ahd und Mhd noch selbständiges Wort, entspricht dem arischen ketu, Lichterscheinung, got. haidu-s, Gestalt, Art.

Bei Darstellung der indogermanischen Abwandlung haben sich einige Ungenauigkeiten eingeschlichen. Das dem Compendium von Schleicher entlehnte Beispiel von vid ist unglücklich gewählt; veda ist nicht aus einem reduplicirten vivaida entstanden, sondern eine reduplicationslose urindogermanische Perfectform, und zwar hält es die urindogermanische Function des Perfects als perfectum praesens fest, wie ja auch got. vait nicht historisches tempus wurde. Das Urindogermanische besaß nämlich sowohl ein reduplicirtes als ein nichtreduplicirtes Perfect (vgl. Brugmann, Grundriß II, 1205. 1212). Ebenso ist es vorderhand bedenklich, alle althochdeutschen Perfecta, denen im Gotischen eine reduplicirte Form gegenübersteht, aus einer ältern Reduplication abzuleiten. „Liungstedt sieht in der ganzen hier in Rede stehenden Perfectklasse theils indogermanische reduplicirte Perfecta, theils Aoriste und Imperfecta." Auch das Wie des Ueberganges ist noch nicht klar ermittelt.

Der genealogischen Behandlung der Sprachen hat der Verfasser eine sorgfältige Uebersicht aller Sprachfamilien und Sprachstämme zu Grunde gelegt. Auf die Differenzirung der Sprachen übten und üben noch heute zwei Factoren einen durchgreifenden Einfluß aus: Lautwandel und Bedeutungswandel. Eingehend bespricht Gießwein die mannigfaltigen Erscheinungen des Lautwandels und seine verschiedenen Ursachen. Er zeigt, wie Lautwandel und Bedeutungswandel allmählich die Züge der Familienähnlichkeit bis zur vollen Unkenntlichkeit verwischen, so daß mit dem Verlust der Mittelglieder alle Hoffnung verschwindet, eine ursprüngliche Verwandtschaft aufzudecken.

Es ist begreiflich, daß der Herr Verfasser der Frage über die Verwandtschaft des Indogermanischen mit dem Semitischen und Uralaltaischen eine wohlwollende Aufmerksamkeit geschenkt hat. Es wäre allerdings ein großartiger Triumph der Wissenschaft, wenn es ihr nach den glänzenden Entdeckungen zu Anfang des Jahrhunders an der Neige desselben gelänge, mit Sicherheit die Verwandt

schaft der hamitischen, semitischen, indogermanischen, uralaltaischen Völker festzustellen. Allein das Blendende eines solchen Erfolges darf uns einstweilen nicht allzu empfänglich machen für die Gründe, welche zu Gunsten dieser Annahme sprechen könnten. Die Zusammenstellungen, welche Delitzsch und Noeldechen, Anderson und Keppen bieten, sind verdienstlich. Allein nur Untersuchungen, wie sie jüngst Professor Erman zu Gunsten einer Verwandtschaft des Semitischen und Aegyptischen geführt hat, werden uns aus dem Bereiche der Vermuthungen auf den Boden des Thatsächlichen hinüberleiten.

Im zweiten Theile haben wir mit großem Interesse die treffliche Zusammenstellung und Kritik der einzelnen Theorien über den Ursprung der Sprache gelesen. Uns wenigstens gehören dieselben noch nicht zu den „bis zum Ueberdruß erörterten Fragen". Diese Kritik gewährt weit mehr als eine zutreffende Widerlegung der mannigfachen Ansichten, die meistens nur darin übereinstimmen, daß sie den homo sapiens auf eine recht tiefe Stufe herabdrücken. Der Verfasser wußte seinen Beweis durch eine Fülle von Beispielen zu beleben, welche einen werthvollen Einblick in die wunderbare Mannigfaltigkeit des Sprachbaues gewähren.

In Begründung seiner eigenen Ansicht betont Dr. Gießwein mit vollem Recht den Unterschied von Sprache als Redefähigkeit und von Sprache in ihrer Ausübung. Die Sprache als Redefähigkeit, d. h. in ihrer Grundlage, sagt er, ist eine Gabe Gottes, die Sprache in ihrer Ausübung, das Wort, ist ein freies Werk der Menschen. Jenen gegenüber, welche die Sprache als Erzeugerin des Verstandes gelten lassen, genügt es, auf diese Unterscheidung hinzuweisen. Allein eine bloße Redefähigkeit, eine nuda potentia, scheint uns ebensowenig dem Zustande zu entsprechen, in welchem Adam erschaffen wurde, als eine nuda potentia intellectus. Der Mensch wurde, wie die Theologen sagen, von Gott im Vollbesitze nicht nur der Geistesfähigkeiten, sondern eines reichen Wissens geschaffen. In gleicher Weise, sagen wir, wurde der Mensch nicht bloß im Besitze der Sprachfähigkeit, sondern im Besitze einer ausgebildeten Sprachfähigkeit erschaffen, und „die ausgebildete Sprachfähigkeit war ihrer geistigen Seite nach ein Theil des eingegossenen Wissens" (Chr. Pesch, Gott und Götter, S. 66). Dieses Moment einer „ausgebildeten" Sprachfähigkeit hätten wir von Dr. Gießwein mehr betont gewünscht. Treffend sagt P. Chr. Pesch: „In Wirklichkeit hat der erste Mensch die Sprache aus sich hervorgebracht, aber hervorgebracht auf Grund einer vollkommenen, ihm von Gott gleich anfänglich eingegossenen Erkenntniß. Die Sprache floß unwillkürlich aus der entwickelten Redefähigkeit, unter den von außen herantretenden Anlässen zu sprechen; aber jene Fähigkeit und diese Anlässe waren auf eine außerordentliche Weise von Gott geboten" (S. 67).

Der Abschnitt über Sprachwissenschaft und Urgeschichte bildet einen würdigen Abschluß der vorliegenden Arbeit. Bekanntlich hat der Kuhnsche Gedanke, die Vorgeschichte der Völker mit Hilfe der Sprachvergleichung zu erschließen, in einem neuen Wissenszweig, der linguistischen Paläontologie, seine Verwirklichung gefunden. In manchen Fällen hat diese noch junge Wissenschaft das Dunkel erhellt, welches über die Anfänge der großen Völkerfamilien ausgebreitet ist.

Allein es läßt sich nicht läugnen, daß die Methode jener Wissenschaft, aus den gemeinsamen Wörtern einer Sprachfamilie einen Schluß auf den culturellen Zustand des Urvolkes zu ziehen, manchem Irrthum zugänglich ist, zumal wenn die Forschung von gewissen Tendenzen beeinflußt wird. Gießwein macht darauf aufmerksam, wie Lubbocks und Bachofens Ideen über die ursprüngliche Wildheit und den familienlosen Zustand des Urmenschen auch unter Sprachforschern ihre Anhänger gefunden haben. „Wenn man alles Düstere und Unmenschliche aus dem Völkerleben des Alterthums herausnimmt, kann man allerdings ein recht entsetzliches Mosaikbild zusammenstellen." Treffend bemerkt Professor Fick: „Bei derartigen Versuchen, möglichst viel Schmutz in die Uranfänge der Menschheit hineinzubringen, spukt freilich immer der Darwinsche Vater der Affen und Menschen — ein Phantom. . . ."

Schon die Natur des dargebotenen Materials sollte hier zu besonderer Vorsicht und Zurückhaltung mahnen. Sind es nicht Trümmer und Reste einer längst entschwundenen Epoche, die oft jeden Zug und jede Linie ihrer ursprünglichen Bedeutung verloren haben? Aus den Ruinen Babels und Ninives mögen wir ein ungefähres Bild der alten Tempel und Paläste wieder gewinnen können. Die Arbeit der linguistischen Paläontologie wird immer Stückwerk bleiben. Und mögen auch jene Trümmer noch von einem matten Schimmer historischen Lichtes beleuchtet sein, jenseits dieser immer noch zugänglichen Ruinen liegt ein anderes Trümmerfeld, in das kein forschendes Auge wohl je wird eindringen können. Dieses Ruinen- und Gräberfeld aber ist von einem höhern Lichte beleuchtet, das uns über den Trümmern in klaren und sichern Umrissen die älteste Geschichte unseres Geschlechtes zu erkennen gibt. Wir scheiden von dem Werke mit der Ueberzeugung, daß es seinem Verfasser gelungen ist, die Richtigkeit der christlichen Anschauung auch vom Standpunkt der Sprachwissenschaft aus mit wissenschaftlichem Ernst darzulegen.

Jos. Dahlmann S. J.

Die Designation der Nachfolger durch die Päpste. Von der philosophischen Facultät der Universität Freiburg in der Schweiz genehmigte Inaugural-Dissertation von Dr. **Karl Holder.** VIII u. 113 S. 8°. Freiburg (Schweiz), Universitäts-Buchhandlung B. Veith, 1892. Preis *M.* 1.60.

In der vorliegenden Schrift hat der Verfasser die Fälle untersucht, in denen die Päpste ihre Nachfolger designirt haben. Er unterscheidet (S. 8. 92) zwei Arten der Designationen, solche, durch welche der Nachfolger ohne Berücksichtigung der Wähler bestellt, und solche, durch die bloß ein Candidat den Wahlberechtigten zur Wahl empfohlen wird. Jene nennt er Substitutionen oder Designationen in sensu stricto, diese Designationen in sensu latiori. Die Arbeit ist hauptsächlich eine geschichtliche. Doch behandelt das fünfte Kapitel „die kirchenrechtliche Tragweite der Designation" (S. 92 ff.). Die Designationen in sensu latiori hält der Verfasser für erlaubt, nicht aber die Designationen in sensu stricto, und zwar verwirft er nicht nur die Lehre, daß der Papst überhaupt seinen Nachfolger bestimmen könne, sondern auch jene, daß er es

ausnahmsweise unter besonders schwierigen Verhältnissen könne, in denen die Kirche den größten Gefahren preisgegeben wird, wenn keine Designation durch den Papst erfolgt.

Die Geschichte der Papstwahlen wird vom Verfasser für seinen besondern Zweck sehr aufmerksam durchforscht und die von ihr bezeugten Thatsachen werden nach allen Seiten unter fleißiger Berücksichtigung der einschlägigen Literatur untersucht. Schätzbare Ergebnisse haben den Verfasser für die aufgewandte Mühe belohnt, und würden wir unsere Arbeit über die Frage, ob der Papst sich selbst einen Nachfolger wählen könne (diese Zeitschrift Bd. VII, S. 139 ff.), noch einmal veröffentlichen, so würden wir ihre geschichtlichen Partien nach der vorliegenden Schrift in manchen Punkten verwerthen.

Unter den geschichtlichen Erörterungen wird besonders die Darstellung der Designation des Papstes Bonifatius II. (530–532) durch seinen Vorgänger, den Papst Felix IV. (oder III.), interessiren (S. 29 ff.). Von dieser haben wir erst seit zehn Jahren Kenntniß aus Documenten, welche Amelli in der Bibliothek des Domkapitels von Novara aufgefunden und 1883 veröffentlicht hat. Durch diese Actenstücke wird es über jeden Zweifel erhoben, daß Felix den Bonifatius durch eine Designation in sensu stricto zu seinem Nachfolger bestimmt hat. Uns hat besonders die neue Verwerthung der Zeugnisse des Eusebius über die ersten Pontificatwechsel interessirt. Dieser Historiker berichtet, daß die Apostel nach Gründung der Kirche das bischöfliche Amt Linus übertragen hätten (Λίνῳ τὴν τῆς ἐπισκοπῆς λειτουργίαν ἐνεχείρισαν; Hist. eccl. V, 6 nach *Irenaeus*, Haer. III, 3). Linus aber habe die Kirche dem Anaclet zur Regierung übergeben (παραδίδωσι; Hist. eccl. III, 13. 15). Dann sei Clemens gefolgt, und nach neunjährigem Pontificate sei dieser gestorben, nachdem er die Regierung dem Evaristus übergeben (παραδοὺς τὴν λειτουργίαν ἀναλύει τὸν βίον; ib. III, 34). „Vergleichen wir nun", fährt Holder fort (S. 15 f.), „bei Eusebius die Stellen, in welchen er von der Succession der römischen Bischöfe spricht, mit denjenigen, in welchen von der Succession der Bischöfe von Jerusalem, Antiochien und Alexandrien die Rede ist, so muß sogleich die Verschiedenheit der Ausdrücke, die er hier und dort wählte, auffallen. Während bei der Succession der römischen Bischöfe wiederholt Ausdrücke, wie: λειτουργίαν παραδίδωσι, λειτουργίαν παραδούς, λειτουργίαν ἐνεχείρισεν, μεταδίδωσι τὸν κλῆρον (s. oben und Hist. eccl. VII, 2), gebraucht werden, wird in den andern Fällen einfach bemerkt, daß der Betreffende auf dem Bischofsstuhle nachgefolgt sei. Diese auffallende Unterscheidung spricht schon dafür, daß der römische Bischof in den angegebenen Fällen seinen Nachfolger designirte. Zur Gewißheit erhoben wird diese Ansicht dadurch, daß in zwei Stellen ausdrücklich bemerkt wird, die Uebergabe des Amtes, mit andern Worten die Designation, sei bei Lebzeiten des Papstes geschehen (ib. III, 34; VII, 2). Im Gegensatze zu der Ansicht, die alte Tradition von der Designation der Nachfolger durch die ersten römischen Bischöfe beruhe auf keinem historischen Grunde, glauben wir speciell auf diese Thatsache hinweisen zu müssen. Unseres Wissens sind diese Stellen in diesem Sinne noch nicht verwendet worden." Auch in der Folgezeit kamen Designationen vor. Eusebius „berichtet, daß Lucius (253 bis 254), nachdem er kaum acht Monate den römischen Bischofsstuhl innegehabt

hatte, denselben sterbend dem Stephanus übergab" (ib. VII, 2). Hier haben wir aber nicht nur das Zeugniß des Eusebius, sondern auch des Papstbuches, welches „erzählt, daß Lucius auf seinem Gange zum Martyrertod dem Archidiakon Stephanus die Gewalt über die ganze Kirche gab; thatsächlich war auch Stephanus sein Nachfolger" (S. 17). So finden wir denn nach dem Verfasser eine ganze Reihe von Designationen in der ältesten Zeit, bei den ersten Päpsten und bei Petrus selbst, und wenn der Verfasser seine Erklärung der citirten Zeugnisse consequent weiter verfolgen will, so wird er nicht umhin können, jene Designationen zur ersten Klasse, zu den Designationen in sensu stricto, zu rechnen. Denn es handelt sich offenbar bei denselben nicht um eine Empfehlung eines Candidaten für eine zukünftige Wahl, sondern um die Einsetzung einer Person ins Amt und um eine selbständige Uebertragung des Amtes. Man fragt in dieser Voraussetzung mit Recht, ob überhaupt in unsern Fällen später noch eine Wahl stattgefunden habe. Der Verfasser sagt (S. 16): „Aus dem Schweigen des Eusebius über die auf die Designation folgende Wahl darf nicht geschlossen werden, daß eine solche nicht stattfand, da wir noch längere Zeit über Papstwahlen überhaupt nichts erfahren." Aber die designirenden Päpste gehen nach dem Wortlaut der Texte so voran, daß sie selbst die Angelegenheit der Besetzung des Römischen Stuhles jedesmal vollständig zum Abschluß bringen, so daß, wenn eine Wahl gefolgt sein sollte, diese nur eine Scheinwahl sein konnte. Warum sollen wir nun eine solche Scheinwahl annehmen, wenn „wir noch längere Zeit über Papstwahlen überhaupt nichts erfahren"? Die bekannte Stelle des Clemens von Rom (S. 14 f.) genügt nicht, um die Annahme einer solchen Wahl zu rechtfertigen. Sie bezieht sich auf die Besetzung der bischöflichen Sitze überhaupt. Eusebius deutet aber, wie der Verfasser mit Recht bemerkt, einen Unterschied an, welcher zwischen der Besetzung der übrigen Sitze und der des römischen Stuhles stattfand. Wenn aber der Verfasser trotzdem nachfolgende Wahlen festhalten will, so wird er jedenfalls in Consequenz seiner eigenen Erklärung der Quellen zugeben müssen, daß solchen Wahlen keine Bedeutung zukam. Die Annahme, jene Päpste hätten sich vorher mit etwaigen Wahlberechtigten benommen (vgl. S. 105), wäre eine reine Fiction und stimmte schlecht zu den Quellen.

Um so mehr müssen wir uns wundern, daß der Verfasser später im fünften Kapitel die ohne Rücksicht auf zukünftige Wahlen und von den Päpsten selbständig vorgenommenen Designationen ihrer Nachfolger unter allen Umständen für unerlaubt erklärt. Also unerlaubt war es, so möchte man schließen aus den Ausführungen des Verfassers, daß Petrus den Linus, Linus den Anaclet, Clemens den Evaristus, Lucius auf dem Wege zum Martyrium den Stephanus zu seinem Nachfolger ernannte. Sind Lehren annehmbar, aus denen sich solche Consequenzen ergeben? Oder sollen wir annehmen, wegen der besondern Ehrfurcht, welche die ersten Päpste genossen (vgl. S. 104), hätten sie Maßregeln ergreifen zu dürfen geglaubt, deren Anwendung gar nicht in ihrer Machtsphäre gelegen, oder sie hätten ihre Macht durch stillschweigende Zustimmung etwaiger Wahlberechtigten als erweitert betrachtet? Geschichtlich wäre eine solche Annahme nicht begründet; theologisch wäre sie kaum haltbar. Die Thatsachen,

welche der Verfasser, wie wir gesehen, als vollständig erwiesen betrachtet, werden im Gegentheil, so glauben wir, jedem Canonisten genügen für den Schluß, daß die von jeder zukünftigen Wahl absehende Bestellung eines Nachfolgers durch den Papst nicht unter allen Umständen unerlaubt ist. Ueberhaupt ist das fünfte Kapitel, wie uns scheint, sehr schwach.

Die in unserer Frage so nothwendige Unterscheidung zwischen Unerlaubtheit und Ungiltigkeit ist ganz außer acht gelassen.

Auch ist nicht genügend unterschieden zwischen göttlichem und bloß kirchlichem Rechte.

Nachdem der Verfasser drei Ansichten unterschieden hat über die Frage, ob der Papst sich einen Nachfolger bestellen könne, die eine, nach welcher er es einfachhin immer kann, die andere, nach welcher er es absolut nicht kann, und die dritte, nach welcher er es nur ausnahmsweise wegen ganz besonderer Zeitverhältnisse kann (S. 93), referirt er die Gründe, welche man für die erste Ansicht vorgebracht hat, und nennt als Vertreter derselben sofort mehrere Gelehrte, welche diese Ansicht ausdrücklich verwerfen und sich der dritten zuwenden, Suarez (De fide X, s. 4, n. 16), Schmalzgrueber (Ius can. II, tit. 6, n. 91), Tarquini (Iuris eccl. instit. II, cap. 1. 5). Hier sei zugleich bemerkt, daß der Verfasser auch meines schon erwähnten Aufsatzes an einer solchen Stelle gedenkt (S. 99), wo er die Leser glauben machen muß, ich verträte die erste Ansicht, während ich sie in einem eigenen Theile jenes Aufsatzes bekämpfe (a. a. O. S. 153 ff.) und in einem andern die dritte vertheidige (ebd. S. 447 ff.), eine Verwechselung, die ich sehr bedaure.

Indem der Verfasser dann die für die erste Ansicht aufgeführten Gründe bekämpft, glaubt er die vermeintliche Thatsache, das Petrus den Clemens eingesetzt habe, nicht in Betracht ziehen zu brauchen, weil sie auf unzweifelhaft unechten Quellen beruhe (S. 94). Und doch hat gerade nach ihm Petrus seinen Nachfolger, den Linus, bestimmt, eine Designation, welche ganz gewiß zu den eigentlichen Designationen zu rechnen ist. Dazu treten dann noch die anderen Designationen, von denen er spricht, so daß die Ansicht, seit Gründung der Kirche seien stets die Päpste durch Wahl erhoben worden, von ihm nicht mehr festgehalten werden kann, und daß damit auch der alte Beweis für die Unmöglichkeit der Designation (S. 99) hinfällig wird.

Bei Besprechung der Verordnung des Symmachus „Si transitus papae etc." bemerkt er, daß ich den Text unvollständig gebe und dann daraus die unrichtige Folgerung ziehe, der Papst könne über die Wahl seines Nachfolgers eine Entscheidung treffen (S. 96[2]). Ich ziehe weder an der angegebenen Stelle (a. a. O. S. 143) noch sonst irgend wo eine Folgerung aus jenem Decrete. An jener Stelle referire ich nur, wie der klare Wortlaut zeigt, daß andere, nämlich die Vertreter der ersten Ansicht, auch an dieses Decret als an ein Beweismoment erinnern. Ich meinerseits habe bei meiner Beweisführung auf das Decret gar kein Gewicht gelegt und durfte mich darum auch begnügen, die Worte desselben so zu citiren, wie ich sie in den Autoren, deren Ansicht ich referirte, vorfand.

In der Voraussetzung, daß eine positive (kirchliche) Verordnung vorliege, nach welcher es dem Papste verboten sei, seinen Nachfolger zu bestimmen, meint der Verfasser, dürfe man sich nicht, um dem Papste jenes Recht dennoch zuzusprechen, darauf berufen, daß der Papst an die Verordnungen seiner Vorgänger nicht gebunden sei. Er sei an dieselben so lange gebunden, bis er sie durch eine neue Verordnung aufhebe (S. 97). Wie sehr wäre hier die Unterscheidung zwischen „erlaubt" und „giltig" am Platze! In welcher Form ferner muß der Papst eine Verordnung aufheben?

Ist eine neue, förmliche Verordnung nothwendig? Kann endlich der Papst, auch wenn er eine Verordnung bestehen lassen will, sich nicht selbst ebensowohl wie jedes andere Christenkind in dringenden Umständen von einer kirchlichen Verordnung dispensiren?

Indem der Verfasser auf Päpste aufmerksam macht, welche sich gegen die vom Verfasser bekämpfte Ansicht ausgesprochen haben, hebt er auch hervor, daß Pius IV. dieselbe in einem Consistorium als falsch und verwerflich bezeichnet und beschlossen habe, dies durch ein Decret zu statuiren (S. 97). Hierzu bemerkt er: „Eigenthümlicherweise bezeichnet Granderath (Stimmen Bd. VII, S. 143) die Erklärung Pius' IV. vor versammeltem Consistorium, welche nach dem Zeugniß von Pagi und Raynaldus durch ein Decret sanctionirt wurde, als die Ansicht eines doctor privatus." Wenn in einer Controverse ein Papst sich privatim für eine der Ansichten erklärt, so gewinnt diese, wie ich (a. a. O.) hervorgehoben habe, immerhin an Ansehen. Doch sagt man dann, er spreche als doctor privatus. Tritt er in einem Consistorium auf, so spricht er als Papst. Aber ich kann mir sehr gut denken, daß er in einer solchen Berathung, wie er sie in jenem Consistorium mit den Cardinälen hatte (S. 83), seine Privatansicht darlegt, ohne ihr dadurch eine höhere Bedeutung verleihen zu wollen. Daß mir aber der Verfasser ein Decret vorhält, dessen Wortlaut er nicht kennt, ja dessen Existenz er nicht zu behaupten wagt, das ist freilich sehr eigenthümlich. Es sei noch hinzugefügt, daß dieses Decret nach dem Verfasser (S. 83) statuiren sollte, der Papst könne „auch mit Zulassung der Cardinäle" seinen Nachfolger nicht bestimmen, so daß Pius nicht nur die vom Verfasser bekämpfte, sondern auch die von ihm vertheidigte Ansicht als falsch bezeichnet hätte; ja, der Papst hätte damit eine Art der Erhebung auf den Römischen Stuhl verworfen, welche nach dem Verfasser (S. 25 ff.) zur Zeit des Papstes Symmachus die gewöhnliche Art der Besetzung des Römischen Stuhles und ein auf Tradition beruhendes Recht der Päpste war, ein Recht, welches Symmachus durch sein Decret als formell geltend schriftlich fixirt habe. So müßten wir uns denn entscheiden entweder für ein wirklich existirendes oder für ein vielleicht existirendes Decret.

Doch eilen wir zum Schlusse. Bevor der Verfasser zur Bekämpfung der dritten Ansicht übergeht, welche, wie gesagt, die von mir vertretene ist, sagte er: „Nicht richtig ist folgende Argumentation Granderaths (a. a. O. S. 149): ‚Nur dann können wir sagen, daß dem Papste in keinem Falle die Befugniß zusteht, seinen Nachfolger zu ernennen, wenn nachgewiesen werden kann, daß diese Art der Besetzung des Stuhles Petri in sich unmöglich oder durch den Willen Gottes ausgeschlossen ist.' Keineswegs; nur dann kann nach canonischem Rechte dem Papste die Befugniß, seinen Nachfolger zu ernennen, zugesprochen werden, wenn eine Bestimmung nachgewiesen werden kann, kraft deren dieses Recht dem Papste zusteht. Daraus, daß ein Recht nicht unmöglich oder durch den Willen Gottes nicht ausgeschlossen ist, folgt noch nicht, daß es thatsächlich existire." Das ist außerordentlich klar. Nur hat der Verfasser die Hauptsache aus meiner Argumentation weggelassen. Diese will ja gerade eine Bestimmung nachweisen, kraft deren das fragliche Recht dem Papste zusteht, nämlich eine Bestimmung des Stifters der Kirche. Ich gehe davon aus (S. 143 f. 147 f.), daß Christus dem Papste die Pflicht auferlegt hat, für die zukünftige geeignete Besetzung des Römischen Stuhles zu sorgen, und daß er ihm darum auch das Recht verliehen hat, die geeigneten Mittel zu ergreifen. Die Mittel, welche der Papst ergreifen darf, hat Christus nicht im einzelnen bestimmt. Darum hat der Papst die Befugniß, aus den geeigneten Mitteln ein jedes geeignete zu ergreifen; nur muß es von dem Mittel, das er

ergreifen will, feststehen, daß dieses Mittel „nicht in sich unmöglich oder durch den Willen Gottes ausgeschlossen ist". Hier also erst tritt der vom Verfasser als meine Argumentation ausgegebene Satz ein, der übrigens mit den Worten: „Nur dann also" beginnt. Man pflegt doch keine Argumentation mit „also" zu beginnen. Der Verfasser hat dieses Wort gestrichen. Nur so konnte mein Satz wie eine selbständige Argumentation aussehen.

„Wir gehen noch weiter," fährt der Verfasser fort; „selbst unter dogmatischer Voraussetzung der Machtfülle des Papstes kommt die Befugniß, seinen Nachfolger zu bestellen, dem Papste nur dann zu, wenn dieselbe nach dem Willen Christi oder dem Zeugniß einer Offenbarungsquelle demselben eignet; daß dieses Recht in der Uebertragung des obersten Hirtenamtes enthalten ist, ist eine unerwiesene Behauptung." „Die Machtfülle" eignet dem Papste nach dem Willen Christi, und sie erstreckt sich zweifellos über alles, was dem Papste zur Ausübung „des obersten Hirtenamtes" erforderlich ist. Der Verfasser wird doch wohl nicht für jede einzelne zur Bethätigung des obersten Hirtenamtes für den Papst nothwendige Machtvollkommenheit noch eine specielle Willensäußerung Christi verlangen? Denn dies wäre einerseits eine in sich unvernünftige, andererseits eine in ihren Consequenzen horrende Forderung. Wie viele der in der päpstlichen Machtfülle enthaltenen, absolut ihm nothwendigen Machtvollkommenheiten sind ihm denn in speciellen Willensäußerungen Christi mitgetheilt? Vielleicht das Recht, Concilien zu berufen, ihnen zu präsidiren, sie zu bestätigen? Oder das Recht, Fasten- und Abstinenzgebote zu erlassen oder abzuschaffen, Censuren zu verhängen, Ehehindernisse einzuführen, aufzuheben, in ihnen zu dispensiren? Oder das Recht, zur Papstwahl ausschließlich Cardinäle und dann die Cardinäle aller Länder zuzulassen, zwei Drittel der Stimmen für eine giltige Wahl zu verlangen, durch ein Gesetz zu bewirken, daß eine simonistische Wahl ungiltig sei? Wo hat Christus speciell von allen diesen Dingen gesprochen? Nirgendwo. Er hat aber dem Papste eine ganz allgemeine Machtvollkommenheit für alle zur Verwaltung des höchsten Hirtenamtes nothwendigen Maßregeln verheißen und gegeben: „Was immer du auf Erden binden wirst u. s. w." Es bleibt also hinsichtlich der speciellen Maßregeln, die nothwendig erscheinen, nur noch zu untersuchen, ob sie nicht speciell durch einen höhern Willen ausgeschlossen sind. Dies gilt auch von der Designation des Nachfolgers.

Aber der Verfasser geht im folgenden so weit, daß er dem Papste selbst das Recht abspricht, selbständig und durch sich allein ein Papstwahlgesetz zu erlassen, und hier zeigt er, daß er einen nicht richtigen Begriff von der Machtfülle des Papstes hat.

Indem er sich gegen die dritte oben bezeichnete Ansicht wendet: „Der Papst ist nur berechtigt, seinen Nachfolger zu ernennen, ‚cum Ecclesiae necessitas vel evidens utilitas id expostulat'", erwidert er nicht, eine solche necessitas könne nie eintreten, sondern wörtlich folgendes: „Unzweifelhaft hat der Papst das Recht, für seinen Nachfolger zu sorgen, aber nicht der Papst allein. Dies gilt besonders in den Zeiten der Noth und Bedrängniß. Gewiß kann es Fälle geben, in welchen die dringenden Zustände eine Aenderung im Wahlmodus erheischen. Dann aber kann der Papst nicht ohne weiteres den Nachfolger ernennen, sondern er hat dann mit den officiellen Vertretern der Kirche die Lage zu berathen und im Verein mit diesen eine Entscheidung zu treffen, eventuell den Wahlmodus abzuändern und anderweitige Besetzung des päpstlichen Stuhles zu beschließen. Und dies war auch der Gang der Papstwahlgesetzgebung; die diesbezüglichen Verordnungen wurden von Papst und Vertretern der Kirche auf den Concilien erlassen" (S. 100). Von allem übrigen, was gegen diesen Passus gesagt werden könnte, absehend, machen

wir nur darauf aufmerksam, wie hier dem Papste die ihm eignende Machtfülle thatsächlich abgesprochen wird. Wenn „die officiellen Vertreter" der Kirche mit der ihnen eigenen Machtvollkommenheit dem Papste zu Hilfe kommen und seine Macht durch die ihrige ergänzen müssen, damit er eine Entscheidung hinsichtlich der Papstwahl treffen könne, wie hat dann der Papst noch die volle gesetzgebende Gewalt in der Kirche, wie kann er allein, nach der dem Petrus allein verheißenen Gewalt, alle Bande, die zur kirchlichen Jurisdiction gehören, binden und lösen, wie vereinigt er in seiner Machtfülle alle Gewalt, die überhaupt in der Kirche existirt? Daß der Verfasser jene irrthümliche Auffassung nicht vermieden hat, ist um so auffallender, als das jüngste Concil die florentinische Definition von der Vollgewalt des Papstes erneuert und noch weit klarer hervorgehoben hat: Si quis dixerit, Romanum Pontificem . . . habere *tantum potiores partes*, non vero *totam plenitudinem* huius supremae potestatis iurisdictionis in universam Ecclesiam etc." (Const. dogm. I, de Eccl. cap. 3). Der Bischof Zinelli erklärt diesen Canon genauer in der Relation, die er namens der Glaubensdeputation in der Generalcongregation vor der Abstimmung über denselben hielt, und sagt unter anderem, dieser Satz sei schon vorher im Kapitel selbst mit den Worten des Concils von Florenz ausgesprochen: „iurisdictionem Summi Pontificis esse plenam, ac proinde *nullam posse concipi partem ecclesiasticae iurisdictionis*, quae non comprehenderetur in eius suprema potestate". Zur nähern Erklärung muß ich auf meine Schrift verweisen: Constitutiones dogmaticae Concilii Vatic. ex ipsis eius actis explicatae atque illustratae, p. 229. 160 sqq. Demnach ist zu wünschen, daß der Verfasser seine Auffassung von der Machtfülle des Papstes nach den erwähnten Concilsdefinitionen berichtigte und dann im Lichte der richtigen Idee noch einmal an die Untersuchung unserer Frage ginge. Es ist ja möglich, daß er auch dann zu einem Resultate kommen wird, welches mit dem unsrigen nicht übereinstimmt. Aber die Anerkennung der wahren Vollgewalt des Papstes ist die unerläßliche Vorbedingung, um überhaupt Aussicht auf eine richtige Lösung zu haben.

Die Vorzüge der rein geschichtlichen Ausführungen der Schrift haben wir schon hervorgehoben, und wir machen noch einmal auf dieselben aufmerksam. Die Ausstellungen, welche wir an den canonistischen Partien der Schrift gemacht, haben nicht den Zweck, den jungen, talentvollen Gelehrten zu entmuthigen. Wenn wir ihn bei Beginn seiner schriftstellerischen Thätigkeit darauf aufmerksam machen, wie nothwendig eine gründliche Kenntniß theologischer Principien, namentlich Klarheit über die durch Christus begründete Verfassung der Kirche, für die rechte Beurtheilung kirchengeschichtlicher Thatsachen ist, so glauben wir ihm damit einen Dienst zu erweisen. Manche Kirchenhistoriker von sehr ausgedehntem positiven Wissen und großem Talente sind darum weit von der Wahrheit abgewichen, weil ihnen die Leitsterne theologischer Principien nicht voranleuchteten.

Theod. Granderath S. J.

John Locke und die Schule von Cambridge. Von Dr. Georg Freiherrn **v. Hertling.** XI u. 320 S. 8°. Freiburg, Herder, 1892. Preis *M.* 5.

D'Alembert sieht in Locke den Schöpfer der modernen Philosophie. Nach der am meisten verbreiteten Ansicht ist Locke der Vater des modernen Empirismus und Materialismus, der nach Kuno Fischer den Empirismus zum Sensualismus ausgebildet hat. Im schroffsten Gegensatz hierzu halten es andere

für eine Verkennung Lockes, daß man ihn anderthalbhundert Jahre hindurch fälschlich für einen Sensualisten und Empiristen gehalten habe, da er doch in der That als Intellectualist gelten müsse. So Webb; und Riehl sieht in Locke den „Vorläufer Kants“ und „Begründer des psychologischen Kriticismus“. Ging nun die geschichtliche Wirkung Lockes auch unfraglich nach der empiristischen Seite, so bleibt doch die Frage nach der vorherrschenden Tendenz seines Philosophirens ungelöst, solange geradezu entgegenstehende Richtungen ihn mit scheinbarem Rechte für sich in Anspruch nehmen. Cousin erklärt einfach das Hauptwerk Lockes für ein Gewebe von Widersprüchen, und Manly hat den Versuch einer systematisch geordneten Vorführung sämtlicher Widersprüche in der Lockeschen Erkenntnißlehre geliefert. Aber wie konnte ein Mann, der sich so unausgesetzt in Widersprüchen bewegt, eine solche Bedeutung gewinnen? Und wie kam er dazu, ganz entgegengesetzte Tendenzen ohne Ausgleich derselben untereinander in einem Werke zu vereinigen? Ja wie ist er überhaupt zu beiden Auffassungen gekommen? Daß er des Widerspruches sich nicht völlig bewußt wurde und darum auch nicht einmal zum Versuch eines Ausgleiches kam, erklärt sich aus der Art des Zustandekommens des Essays. Das Vorhandensein gegensätzlich gerichteter Tendenz selbst aber läßt sich nur begreifen unter der Annahme von verschiedenen Seiten herkommender Einwirkungen, deren Ursprung sich in bestimmten geschichtlichen Erscheinungen oder Strebungen nachweisen lassen muß. Diesen Nachweis zu liefern ist die Aufgabe, die der verehrte Herr Verfasser sich im vorliegenden Werke gestellt und nicht ohne guten Erfolg ihrer Lösung nahe gebracht hat.

Das erste Kapitel: Die empiristische und die rationalistische Tendenz in Lockes Essay (S. 1—95), bringt zuerst den Nachweis einer wirklich extrem empiristischen Tendenz in Lockes Erkenntnißlehre. Die Sinneswahrnehmung, die äußere und innere sinnliche Erfahrung gilt ihm nicht bloß als die unentbehrliche Grundlage, sondern als die einzige Quelle, aus der sämtliche Elemente unseres Erkenntnißinhaltes herrühren. Die Thätigkeit des Verstandes beschränkt sich auf Verbindung und Trennung des gebotenen Erfahrungsgegenstandes. Unter Trennung und Abstraction versteht aber Locke nicht eine Thätigkeit des Geistes, vermöge deren er den übersinnlichen Wesensbegriff oder Gedankeninhalt aus der Umhüllung der sinnenfälligen Erscheinungen herausnimmt, sondern nur ein beschränktes Festhalten des sinnlich erkannten Gegenstandes. Alle Elemente auch der abstractesten Ideen, alle Elemente auch des Gottesbegriffes sind nach Locke aus den Sinnesgegenständen combinirt. Während nun Locke den einfachen Ideen Realität zuschreibt, sind die combinirten, eben weil willkürlich gebildet, nicht dazu bestimmt, die Dinge, sondern nur sich selbst zu repräsentiren. Daß es wirkliche Verbindungen gebe, die unsern Ideenverbindungen entsprechen, können wir nach Locke nur dann mit Sicherheit behaupten, wenn eine solche Verknüpfung unmittelbar durch Erfahrung von außen in uns wachgerufen wird. Und auch dann bleiben wir nur so lange von der Existenz dieser Combination sicher, als wir sie eben thatsächlich wahrnehmen. Von einer Constanz solcher Verbindungen in der objectiven Welt gibt es für uns nur einen hohen Grad von Wahrscheinlichkeit.

Diesen extrem empiristischen Standpunkt verläßt nun Locke in andern seiner Ausführungen gänzlich. Am deutlichsten zeigt sich dies bei der Lehre, daß wir vom Dasein Gottes volle Gewißheit durch Demonstration haben. Dort werden aus den rein willkürlichen Verbindungen auf einmal unveränderliche und constante. Eingehend und gründlich wird in dem ganzen ersten Kapitel nachgewiesen, wie sich durch das ganze Hauptwerk Lockes extrem empiristische Anschauungen neben anti-empiristischen finden. Woher dieser Widerspruch? „Locke war im Grunde Gelegenheitsphilosoph, und die Schrift, der er seinen Ruhm verdankt, im Grunde eine Gelegenheitsschrift." (S. 93.) Bei der bruchstückartigen, durch lange Pausen unterbrochenen Ausarbeitung und dem Mangel einer festen Anordnung und eines systematischen Fortschreitens ist es erklärlich, daß der vielfache Verkehr Lockes mit bedeutenden Persönlichkeiten verschiedenster Richtungen sich sehr stark geltend machte, und zwar so, daß ein widerspruchsloses Ganze sich nicht entwickeln konnte. Welchen Einflüssen auf Locke sind nun zumal die anti-empiristischen Elemente seines Werkes zuzuschreiben? Ueber diese Frage sollen die folgenden Kapitel Licht verbreiten.

Das zweite Kapitel: Die Schule von Cambridge (S. 96—158), bringt einen interessanten Abschnitt aus der nachreformatorischen wissenschaftlichen Entwicklung Englands zur Darstellung. Die Hauptpersonen, die zur Sprache kommen, sind zwar sämtlich von der schroffen Abneigung gegen Rom und alles Katholische beseelt, die sie aus der ersten Schärfe der religiösen Revolution noch ungeschwächt geerbt hatten; dies bildet aber nicht ihren hervorragenden Charakterzug. Derselbe liegt vielmehr in der Tendenz, alle noch gläubigen Elemente auf einer zugleich allen annehmbaren und doch dauernden und festen Grundlage zu einigen. Jeder Versuch, nach Verwerfung der mit göttlichem Beistande ausgerüsteten Lehrautorität eine solche Grundlage zu finden, mußte natürlich scheitern und konnte nur damit enden, daß eine neue thatsächliche Bestätigung der Unmöglichkeit in die Geschichte einzutragen war. Die persönliche Leitung des Einzelnen in der „freien" Bibelforschung blieb aus, sie war ja auch nie verheißen. Die sofortige Zersplitterung ließ sich aber auch durch gewaltsame Unterdrückung der Minderheiten nicht verhindern; so gerne gerade in England die zum Siege gekommenen Puritaner allen Widerstand im Blute ertränkt hätten. Und doch war die religiöse Einheit ein Bedürfniß; sie lag sowohl im Interesse des Staates als der kirchlichen Neuorganisation, zumal in ihrem Kampfe gegen die alte Kirche. Der Widerwille gegen die religiöse und politische Streitsucht führte zu der Forderung einer unverletzlichen, den ganzen Umkreis der Religion und Moral ebenso wohl als der Politik bindenden Regel. Als Verfechter dieser Forderung ist Hobbes der Begründer des unpersönlichen Staatsabsolutismus. Die Stellung, die Hobbes zur Religion einnimmt, ist am klarsten ausgedrückt in seinen Worten: „Die Furcht unsichtbarer Mächte, sei es, daß diese erdichtet, sei es, daß sie durch Tradition überliefert sind, ist Religion, wenn sie von Staatswegen festgestellt, Aberglaube, wenn sie nicht von Staatswegen festgestellt ist."

Im schroffsten Gegensatz zu dieser materialistisch-absolutistischen Auffassung, deren Vertreter mit Bacon an dem Widerstreit zwischen Vernunft und Glauben

festhielten, suchten die Theologen von Cambridge den Offenbarungsglauben und seine Einheit durch den Appell an die Vernunft zu retten. Sie konnten nun freilich damit der Gefahr eines naturalistischen Rationalismus nicht entgehen; wohl aber erklärt sich so geschichtlich, wie sehr sie durch dieses ihr Bestreben mit dem sensualistischen Empirismus in Kampf gerathen mußten. Die Bemerkungen des Verfassers über das Platonisiren der Cambridger Theologen sind vortrefflich und vollständig zutreffend. Der Grund desselben lag in dem Bedürfniß einer rationellen Philosophie, verbunden mit der Abneigung gegen die aristotelisch-scholastische, welche ihre wahre Weiterentwicklung in der katholischen Kirche gefunden hatte.

Das dritte Kapitel: Locke und die Schule von Cambridge (S. 159—243), untersucht die Frage, inwieweit Locke von dieser antisensualistischen Schule beeinflußt war. Locke entstammte aus einer puritanischen Familie, hatte aber die puritanische Engherzigkeit frühzeitig abgelegt. Sein Kirchenbegriff ist voluntaristisch. Scharf ist Locke nur gegen Atheisten und Katholiken. Lag ihm an der Schulgelehrsamkeit und auch an den Einheitsbemühungen der Cambridger Theologen wenig, so läßt sich doch nicht bestreiten, daß er an Glauben und Offenbarung festhalten wollte. Wie nun aber Locke thatsächlich mit den Cambridger Theologen in persönliche Beziehungen getreten ist, so zeigen sich auch in seinen Schriften selbst Gründe für die Annahme einer Beeinflussung seiner Lehre durch die Schule von Cambridge. Dies wird des weitern durch Einzelheiten beleuchtet. Am klarsten tritt dies hervor bei der Beweisführung für die Existenz Gottes. Lockes ursprünglicher Standpunkt war der empiristische. Stand ihm nun zugleich von vornherein die Anerkennung der Existenz Gottes fest, so mußte er, sobald er in seinem erkenntnißtheoretischen Versuch dazu kam, den Weg zu bezeichnen, auf dem der Mensch zur Kenntniß des Daseins Gottes komme, in Verlegenheit gerathen. Da tritt denn auch auf einmal die Intuition in die nothwendige Zusammengehörigkeit von Ideen als Bedingung der Demonstration herein. Dies neue Element läßt sich jedenfalls nicht als Consequenz seiner eigenen empiristischen Anschauung auffassen. Nimmt man aber auch hier eine Beeinflussung des nicht systematisch arbeitenden Gelegenheitsphilosophen durch die Cambridger Schule an, so erklärt sich dies, da die Lehre von den zwischen den Ideen obwaltenden objectiven und unveränderlichen Beziehungen eine Grundlehre der Cambridger bildet. Der innere Widerspruch in Lockes Lehre bleibt damit freilich voll und ganz bestehen.

Weiteres Licht über diese Beeinflussung bringt nun das vierte Kapitel: Die Veranlassung des Essays (S. 244—274). Nach dem „Briefe an die Leser", welchen Locke dem Essay vorangeschickt, war die Veranlassung zum Essay ein Gespräch mit etlichen Freunden, bei dem es sich um einen von dem Essay selbst ganz verschiedenen Gegenstand gehandelt habe. Nach einer andern Quelle drehte sich das Gespräch um die Principien der Moral und der geoffenbarten Religion (S. 245). Die weitern Untersuchungen und Darlegungen des Verfassers lassen es als sehr wahrscheinlich erscheinen, daß jenes Gespräch von naturphilosophischen Aufstellungen seinen Ausgang nahm, die in ihren Consequenzen Moral und Religion zu erschüttern drohten. Hatte nun die Abneigung gegen

die Scholastik und die Vorliebe für medicinische und naturwissenschaftliche Studien Locke zum Empirismus hingedrängt, und hielt er zugleich mit aller Entschiedenheit an dem Dasein Gottes und der Existenz einer geistigen Welt neben und über der materiellen fest (S. 265 Anm. 1), so erklärt sich nicht nur die entschiedene Abneigung gegen den Materialismus in dem Essay, sondern es lag auch nahe, daß Locke in seiner Bekämpfung des materialistischen Zuges der Zeit sich an die Intellectualisten von Cambridge anlehnte.

Doch darf Locke keineswegs ganz zur Schule von Cambridge gerechnet werden Dies zeigt das letzte Kapitel: Die Bekämpfung der Lehre von den angebornen Ideen (S. 275—316). Locke hat diese Lehre von Anfang an bekämpft und sich nie mit ihr versöhnt. Daraus geht einerseits hervor, daß er von Cartesius unabhängig geblieben ist, obwohl dessen Schriften nicht sowohl durch ihren Inhalt als vielmehr durch ihre Darstellungsweise in ihm zuerst wieder Lust an der Philosophie weckten. Auf der andern Seite geht aber auch daraus hervor, daß Locke nicht in allem unbedingt der Cambridger Schule sich angeschlossen hat. Die vom Verfasser gebrachten Gründe für Lockes Beeinflussung durch diese Schule verlieren dadurch nichts von ihrer Wahrscheinlichkeit.

Dieser gedrängte Ueberblick über den Hauptinhalt der vorliegenden Studie dürfte hinreichend darthun, daß dieselbe uns mit beachtenswerthen Resultaten einer gründlichen Forschung beschenkt.

Karl Frick S. J.

Empfehlenswerthe Schriften.

(Kurze Mittheilungen der Redaction.)

Lehrbuch der Moraltheologie. Von Dr. Theophil Hubert Simar, Bischof von Paderborn. Dritte, verbesserte Auflage. Mit Approbation des hochw. Herrn Erzbischofs von Freiburg. XVI u. 446 S. 8°. Freiburg, Herder, 1893. Preis *M.* 5.

Zur richtigen Beurtheilung dieses Werkes muß der Zweck im Auge behalten werden, den der hochwürdigste Herr Verfasser sich vorgesteckt hat. Er wollte nicht ein Lehrbuch liefern, welches die theoretische und die praktische Seite der christlichen Moral zugleich in erschöpfender Weise behandelte oder den Priesterthumscandidaten unmittelbar in die Praxis des Beichtstuhls einführte; vielmehr soll das Buch dazu dienen, die Grundlage akademischer Bildung in der moraltheologischen Disciplin zu legen. Diesem Zweck entspricht das Werk in vollem Maße. Der allgemeine Theil mußte verhältnißmäßig ausführlicher behandelt werden als der besondere; dem Umfange nach umfaßt er beinahe die Hälfte des ganzen Werkes (S. 1—198). Im besondern Theil ist das Werk keineswegs karg in Behandlung von Detailfragen, trotzdem daß es in erster Linie darauf abzielt, die theoretische Seite der Moral und ihre

Principien zu beleuchten und eine systematische Zusammenfassung der ganzen christlichen Sittenlehre zu geben. Die Ausführung ist bis in seine einzelnen Theile hinein ein Muster von Klarheit und Verständlichkeit, von gefälliger Form und Kürze des Ausdrucks bei Reichthum des sachlichen Inhalts. Der eigentliche Haupttext des Buches ist die gedrängte Darlegung der katholischen Lehre. Daran schließt sich nach jedem kleinern Abschnitte eine nähere Erörterung in Kleindruck an. Es wird hier vorzugsweise Beweismaterial geboten aus den positiven Quellen: der Heiligen Schrift, den kirchlichen Lehrentscheidungen und der Autorität bewährter Lehrer und theologischen Autoren; dazu kommen häufig kurze Begründungen, Folgerungen, Hinweise auf praktische Fälle, so daß dadurch der Leser ein reicheres Verständniß findet, und ihm für ein weiteres Studium Quellenangabe in Fülle geboten wird. — Bezüglich des Moralsystems gibt der hochwürdigste Herr Verfasser der Formel des Aequiprobabilismus den Vorzug; sachlich kann sich jedoch jeder Probabilist mit den Ausführungen der vorliegenden Auflage des Werkes zufrieden geben. Im Grunde wird nur der unbeschränkte Probabilismus verworfen, welcher auch bloß tenuiter probabiles opiniones als annehmbar und stets befolgbar hinstellen möchte, und der die bloße Probabilität als solche für genügend erachtet, um auf ihr das letzte praktische Urtheil des Gewissens ruhen zu lassen. Das ist aber nur ein mißverstandener oder mißbrauchter Probabilismus. Der wirkliche Probabilismus und der Aequiprobabilismus des hl. Alphons von Liguori fallen theoretisch nahe zusammen; noch weniger liegen sie praktisch auseinander.

Recent Evidence for the Authenticity of the Gospels: Tatians Diatessaron by Michael Maher S. J. With Appendix on the Gospel according to St. Peter. London 1893.

In wissenschaftlicher, doch gemeinverständlicher Weise wird die interessante Geschichte von Tatians unter dem Namen „Diatessaron" bekannter Evangelienharmonie bis zur Wiederentdeckung und Veröffentlichung des Textes durch Ciasca (1888) zusammengestellt, Art und Werth von Tatians Arbeit allseitig erläutert und besonders ihre Bedeutung für den Authenticitätsbeweis der Evangelien hervorgehoben. Auf Grund des jetzt bekannten Tatianschen Textes steht zweifellos fest, daß bereits um die Mitte des 2. Jahrhunderts, also 50 Jahre nach Abfassung des Johannes-Evangeliums, die vier Evangelien, wie wir sie jetzt besitzen, in der gesamten Kirche unter allen andern auf das Leben des Herrn bezüglichen Schriften eine Ehren- und Ausnahmestellung einnahmen, und daß schon damals ihr Text bis zur kleinsten Silbe herab als ein geheiligter und unantastbarer galt. Indirect wird dies Resultat noch bekräftigt durch die im Appendix kurz besprochene häretische Apokryphe, das „Evangelium Petri" (1886 gleichfalls neu entdeckt), deren Entstehung etwa der gleichen Zeit (150—160) zuzuweisen sein wird.

Die Bergpredigt Christi in ihrem organischen Zusammenhange erklärt. Von Dr. Hugo Weiß, ordentl. Professor der Theologie am Königl. Lyceum Hosianum zu Braunsberg. Mit Approbation des hochw. Herrn Bischofs von Ermland. VIII u. 112 S. gr. 8°. Freiburg, Herder, 1892. Preis M. 1.80.

Zweck des Herrn Verfassers ist, dem Seelsorgeclerus eine Erklärung zu bieten, „welche einerseits zwar einen genügenden Einblick in die hauptsächlichsten hier einschlägigen exegetischen Forschungen, also in die große Geistesarbeit gewährt, die seit Jahrhunderten diesem Evangelienabschnitt zugewandt worden ist, welche aber andererseits auch die erhabenen Gedanken der Predigt möglichst zusammenhängend mit warmem

Accent zur Darstellung bringt, um so Lectüre und Studium des Ganzen nicht weniger anregend als belehrend zu gestalten". Es sollte also eine „goldene Mittelstraße" gesucht werden, um sowohl das „dichte Dorngehege minutiöser philologischer Untersuchungen, verschiedener Lesarten, einander widersprechender Interpretationen u. s. w." zu vermeiden, als auch nicht bei einer bloßen Uebersetzung mit einigen erbaulichen Erläuterungen stehen zu bleiben. Und man muß wohl sagen, daß diese goldene Mittelstraße hier richtig eingeschlagen und daß der Herr Verfasser seinem vorgesetzten Zwecke in trefflicher Weise gerecht geworden ist. Ganz passend wird bei Erklärung der Bedingungen und Anforderungen zum Eintritt in das messianische Reich mehrmals auf die messianischen Weissagungen hingewiesen (S. 13. 14. 16. 17 u. a.); es wäre etwa zu wünschen, daß dieses in noch ausgiebigerem Maße geschähe, damit so recht ersichtlich werde, wie Christus wirklich die von den Propheten gegebenen Grundlinien der messianischen Erneuerung des Gottesreiches klar und scharf auspräge und an die alttestamentliche Weissagung anknüpfend deren Erfüllung vor Augen stelle. Daß aber Matth. 5, 11—16 speciell an die Apostel gerichtet sein soll, will uns weniger einleuchten. Die Verfolgungen treffen nicht die Apostel allein; der Vergleich mit dem Salze kehrt wieder in einer an das Volk gehaltenen Rede (Luc. 14, 34); daß die Gläubigen im allgemeinen Licht genannt werden, bemerkt schon der hl. Chromatius zur Stelle, und ist schließlich die Stadt auf dem Berge nicht viel passender von der Kirche zu verstehen, die sichtbar und erkennbar auf dem Erdenrunde dasteht? Daß 1 Kor. 7, 10 f. der Apostel sich auf die Worte Jesu Matth. 5, 32 beziehe und somit in jenen Worten die separatio a thoro et mensa ausgesprochen sei, hebt der Herr Verfasser sehr gut hervor. Daß die von einigen aus dem Worte πορνεία erhobene Einwendung nicht zu Recht bestehe, wird S. 47 gut gezeigt. Das vielumstrittene ἐπιούσιος im Vaterunser übersetzt der Verfasser mit „ausreichend" (S. 78). Zu S. 79 sei noch bemerkt, daß sich die dem Griechischen entsprechende Lesart sicut et nos *dimisimus* debitoribus nostris auch in einigen Codices der Vulgata findet. Ob es nöthig ist, 7, 12 gleich nach 7, 5 zu setzen (S. 98)? Im Cursus Scripturae sacrae (Commment. in Matth. I, 295 sq.) scheint eine ganz befriedigende Erklärung gegeben zu sein, so daß der Vers gut an seiner Stelle belassen werden kann. — Uebrigens sei die treffliche Schrift bestens empfohlen.

Ueber die Empfänglichkeit der menschlichen Natur für die Güter der übernatürlichen Ordnung nach der Lehre des hl. Augustin und des hl. Thomas von Aquin. Von Dr. A. Kranich, Subregens am Bischöflich Ermländischen Priesterseminar und Privatdocent der Theologie am Königl. Lyceum Hosianum zu Braunsberg. 100 S. 8°. Paderborn, Ferd. Schöningh, 1892. Preis *M.* 1.80.

Mit Recht nannte Prälat Hettinger, wie der Herr Verfasser im Vorwort berichtet, in einem Ermuthigungsschreiben an diesen die vorliegende Frage „eine wichtige, für unsere Verhältnisse zeitgemäße". Das Verhältniß zwischen Natur und Uebernatur näher zu erörtern, ist immer zeitgemäß, besonders aber zu einer vom Rationalismus und Materialismus so durchseuchten Zeit, wie die unsrige ist. Der Herr Verfasser bespricht zuerst kurz den geschichtlichen Verlauf der großen Grundirrthümer, welche von Pelagius bis zu Jansenius über das Verhältniß der natürlichen zur übernatürlichen Ordnung im Schoße des Christenthums aufgetaucht sind. Sodann geht er näher darauf ein, nach Augustinus und Thomas nicht nur die Möglichkeit einer Erhebung des Menschen zur übernatürlichen Ordnung zu zeigen, sondern auch näher

die Art und Weise dieser Erhebung oder die Antheilnahme der menschlichen Natur an ihr zu besprechen, mit andern Worten: die sogen. potentia obedientialis zu erklären. Ob hier nun in allem das Richtige getroffen sei, möchten wir bezweifeln. Die potentia obedientialis ist unseres Erachtens nichts anderes als das eigentliche natürliche Sein des Geschöpfes in der Beziehung zum Schöpfer, daß es diesem vollständig unterworfen und gefügig ist, um in seiner allmächtigen Schöpferhand alles das werden und thun zu können, was keinen innern Widerspruch in sich enthält. Bei der Frage, ob man die potentia obedientialis als passiv oder als activ aufzufassen habe, dürfte wohl die Rücksichtnahme auf das von Gott bezweckte Endresultat von Bedeutung sein. Handelt es sich um die Hervorbringung von übernatürlichen vitalen Acten, so muß die potentia obedientialis der menschlichen Natur in die geistigen Fähigkeiten des Menschen verlegt und müssen diese als actives Werkzeug in der Hand Gottes aufgefaßt werden. Handelt es sich aber um die Erhebung des Menschen zum übernatürlichen Sein, welches unmittelbar in der Substanz der Seele haftet, so ist es keineswegs so klar, ob man sich auf eine potentia passiva beschränken muß, oder auch ein actives Mitwirken der Natur des Menschen als eines Werkzeuges in der Hand Gottes zur Hervorbringung der Uebernatur anzunehmen berechtigt ist. Vollständige Klarheit und Gewißheit werden wir wohl in dieser Welt darüber nie erzielen. Es hat Gott genügt, uns die Thatsache unserer Erhebung zur übernatürlichen Ordnung zu offenbaren; über die innerste Art und Weise wollte er uns hier im Dunkel lassen.

Lehrbuch des katholischen, orientalischen und protestantischen Kirchenrechts, mit besonderer Rücksicht auf Deutschland, Oesterreich und die Schweiz. Von Dr. Friedrich H. Vering, ord. Professor der Rechte an der k. k. Karl-Ferdinand-Universität zu Prag. Dritte, umgearbeitete, sehr verbesserte und vermehrte Auflage. XVI u. 1032 S. 8°. Freiburg, Herder, 1893. Preis M. 14.

Dieses vortreffliche Werk ist in seinen beiden ersten Auflagen in diesen Blättern (Bd. VII. S. 338 ff., Bd. XII. S. 217 ff., Bd. XXIII. S. 531 ff.) so eingehend besprochen worden, daß wir uns jetzt damit begnügen, dasselbe in dieser neuen, vielfach umgearbeiteten und sehr verbesserten Auflage nur kurz zur empfehlenden Anzeige zu bringen. Die Darstellung der kirchenpolitischen Verhältnisse der verschiedenen Länder wurde beibehalten, aber in gedrängterer Fassung gegeben. Von manchen Seiten war der Wunsch ausgesprochen worden, dieselbe möchte im Kirchenrechte nur summarisch gegeben und in die Kirchengeschichte verwiesen werden. Hierzu bemerkt der Verfasser in der Vorrede: Es gibt „erstens kein kirchengeschichtliches Werk, in welchem die staatskirchenrechtliche Entwicklung der verschiedenen Länder unvermischt mit andern kirchlichen und kirchenhistorischen Motiven oder überhaupt unter genauer Hervorhebung der juristischen Gesichtspunkte und mit den nöthigen Quellen- und Literaturbelegen zusammengefaßt wurde, und zweitens ist es, praktisch betrachtet, schon für den Studirenden von Werth, sich über die staatskirchlichen Verhältnisse seines Landes sogleich einige Kenntniß anzueignen, wobei es ihm nicht schwer fallen wird, dasjenige herauszufinden, was er von dem gesamten Stoff sich für seine Prüfungen im Kirchenrecht hauptsächlich zu merken hat. Sobald er dann in das öffentliche Leben, in den Dienst der Kirche oder des Staates tritt, oder als Parlamentarier oder Schriftsteller sich mit den in der Gegenwart überall hervortretenden kirchlich-politischen Fragen zu beschäftigen hat, ist ihm eine allseitige Orientirung über die derzeitig bestehenden Verhältnisse und die denselben zu Grunde liegenden Gesetze

und Verordnungen unerläßlich." Sicher hat der gelehrte Herr Verfasser durch seine so reichhaltige und objective Darstellung der geschichtlichen Entwicklung der kirchenpolitischen Verhältnisse, welche bis auf unsere Zeit durchgeführt ist, sich bei vielen Anspruch auf warmen Dank erworben.

Nomenclator literarius recentioris theologiae catholicae, theologos exhibens, qui inde a Concilio Tridentino floruerunt. Tom. II. Edidit et commentariis auxit H. Hurter S. J. Editio altera, plurimum aucta et emendata. LIII et 1846 col. 8°. Oeniponte, libraria academica Wagneriana, 1893.

Auch der zweite Band des an Inhalt so reichen und unter einem so bescheidenen Titel auftretenden Nomenclator literarius liegt nun in zweiter, bedeutend vermehrter Auflage vor. Einige hundert Theologen sind neu aufgenommen, meistens solche, die sich mit der Geschichte der Literatur oder der Orden und Missionen befaßt haben. Bei Empfehlung des ersten Bandes haben wir schon erwähnt, daß das Werk in der zweiten Auflage in größerem Format und in schönerer Ausstattung erscheint. Der zweite Band hat noch den besondern Vorzug, daß die Columnenzahl eingeführt ist, und in den Indices auf diese und nicht mehr auf die Paragraphen des Textes verwiesen wird. Die vorzüglichen Indices, wie auch die Gruppirung der Theologen erleichtern die Aufgabe, sich einen Ueberblick über die Literatur der verschiedenen theologischen Fragen zu verschaffen.

Katechismus der Gelübde für die Gott geweihten Personen des Ordensstandes. Von P. P. Cotel S. J. Aus dem Französischen übersetzt von Aug. Maier, weil. Repetitor am Erzbischöfl. Priesterseminar zu St. Peter. Mit Approbation des hochw. Herrn Erzbischofs von Freiburg. Vierte, nach der Original-Ausgabe von 1891 und dem päpstlichen Decret Quemadmodum verbesserte Auflage. VIII u. 80 S. 12°. Freiburg, Herder, 1893. Preis 50 *Pf.*

Die religiösen Genossenschaften können aus diesem Büchlein einen ausreichenden und soliden Unterricht schöpfen; es ist ganz geeignet, sowohl den Ernst und die Wichtigkeit der Ordenspflichten einzuschärfen und so vor Erschlaffung des religiösen Geistes zu bewahren, wie auch vor übertriebener Aengstlichkeit Schutz zu bieten. Das Decret Quemadmodum ist zwar in einer Note auf S. 56 berücksichtigt; doch hätte dies in etwas eingehenderer Weise geschehen können. Im übrigen darf das Büchlein als treuer Wegweiser für Ordensleute bezeichnet werden.

Idea theologiae asceticae, scientiam sanctorum exhibens. P. Francisci Neumayr S. J. opus postumum, novis curis emendatum et auctum. X et 152 p. 12°. Parisiis, Retaux, 1893.

Unter den zahlreichen ascetischen Schriften des im Jahre 1765 im Alter von 68 Jahren verstorbenen heiligmäßigen Ordensmannes nimmt das vorliegende eine hervorragende Stelle ein. Es erschien zuerst 1781 im Druck; sowohl die lateinische Ausgabe als auch die Uebersetzungen in verschiedene Sprachen haben verdienterweise eine Reihe von Neuauflagen erfahren. Der Verfasser selber sagt in der Vorrede, er habe bei der Abfassung des Büchleins einen mehrfachen Zweck gehabt: zuerst denen, welche eines lebenden Führers auf dem Wege der Vollkommenheit entbehrten, als Wegweiser zu dienen, mittelst dessen sie sich rasch und leicht orientiren können, und

der ihnen bei bedächtigem Lesen eine ganze Anzahl sonstiger Bücher ersetzen würde; dann aber auch den Seelenführern oder Beichtvätern ein Hilfsmittel zu bieten für die geistliche Leitung anderer, oder religiösen Genossenschaften bei gemeinschaftlicher geistlicher Lesung oder Unterweisung dienlich zu sein. Man hat daher nicht ausführliche Aufmunterungen zur Tugend und Vollkommenheit zu suchen, sondern eine recht gedrängte und kurze Unterweisung, wie man es praktisch anzustellen habe, um im geistlichen Leben in nachhaltiger Weise Fortschritte zu machen. Die lateinische Ausgabe dürfte vorzüglich den Priestern zum eigenen Gebrauch und zum Gebrauch für andere, die ihrer Leitung unterstehen, von Nutzen sein.

Der Peterspfennig. Eine historisch-politische Betrachtung und Mahnung. Von A. M. von Steinle. Geschrieben im Auftrag des deutschen Nationalcomités zur Vorbereitung der Feier des Bischofsjubiläums Papst Leos XIII. 22 S. 8°. Frankfurt a. M., A. Fösser Nachfolger, 1893. (Frankfurter zeitgemäße Broschüren Bd. XIV. Heft 3.) Preis behufs Massenverbreitung: für 10 Exemplare *M.* 1.10; für 20 *M.* 2; für 50 *M.* 4.50; für 100 *M.* 8.

Kurz, klar und bündig, in fesselndster Darstellung erklärt diese meisterhafte Flugschrift die verschiedenen Posten des päpstlichen Staatshaushalts, vor allem diejenigen, welche unmittelbar zu den weltumspannenden religiösen, charitativen und wissenschaftlichen Aufgaben der Kirche in Beziehung stehen, dann die hierin begründete Entstehung und Bedeutung des Peterspfennigs und endlich die im gegenwärtigen Nothstande mehr als je an die Gläubigen herantretende Pflicht, ihr Scherflein — als die wohlbegründetste aller Steuern — großmüthig und je nach Vermögen auch reichlich für die höchsten Ziele beizusteuern, die es hier auf Erden zu verwirklichen gibt. Möchten alle unsere Leser nicht nur die treffliche Schrift lesen und beherzigen, sondern auch alle Kräfte aufbieten, um sie in den weitesten Kreisen zu verbreiten!

Geschichte des deutschen Volkes seit dem Ausgang des Mittelalters. Von Johannes Janssen. V. Bd.: Die politisch-kirchliche Revolution und ihre Bekämpfung seit der Verkündigung der Concordienformel im Jahre 1580 bis zum Beginne des dreißigjährigen Krieges im Jahre 1618. 13. u. 14., verbesserte Auflage, besorgt von Ludwig Pastor. XLVI u. 754 S. 8°. Freiburg, Herder, 1893. Preis *M.* 7; geb. *M.* 8.40; bezw. *M.* 9.

Die Gegner Janssens haben sich gründlich verrechnet, wenn sie glaubten, sein Tod habe sie endlich von seinem tiefgreifenden Walten und Wirken erlöst. In den 17 Jahren, welche nunmehr seit dem Erscheinen des ersten Bandes verflossen sind, hat weder dieser noch einer der folgenden Bände eine irgendwie ebenbürtige, wirklich wissenschaftliche Entgegnung gefunden. Nur das haben die zahllosen kleinlichen Angriffe und Nörgeleien zu stande gebracht, daß die Bedeutsamkeit, Gründlichkeit und Tragweite des großen Werkes um so heller zu Tage trat, daß sich der Leserkreis desselben mit jedem Jahr erweiterte, und daß der Verfasser Gelegenheit fand, demselben durch Berichtigungen und Zusätze in neuen Auflagen eine noch höhere Vollkommenheit zu geben. Wo ist ein anderes Geschichtswerk von so ernst wissenschaftlichem Charakter, das, wie der vorliegende Band, erst 1886 erschienen, jetzt schon eine 13. und 14. Auflage erheischte? Wann werden die Herren Kawerau, Egelhaaf, Baumgarten, Lenz und die übrigen Monopolinhaber der „echten“ deutschen Geschichtswissenschaft einmal ein solches Werk zu stande bringen? Doch Janssen lebt nicht nur fort durch

Weiterverbreitung der von ihm geleisteten riesigen Arbeit, sondern auch in der Methode und dem ernsten, unermüdlichen Bienenfleiß seines Schülers, Professors Pastor, in dessen Hände er die Besorgung neuer Auflagen gelegt hat, und der sich hierbei mit hingebendster Pietät an das Verfahren seines Meisters selbst gehalten hat. Der Text des vorliegenden Bandes ist dabei, von den Registern abgesehen, um 30 Seiten gewachsen. Bei der Masse des Stoffes vertheilen sich indes diese Zusätze so, daß der Band seinen wesentlichen Charakter durchaus beibehielt, in einer Menge von Einzelheiten aber noch ergänzt und vervollkommnet wurde, so daß er völlig auf der Höhe der seither erweiterten Specialforschung steht. Das Interesse an dem Werk muß sich deshalb für jeden erneuern, dem es wirklich um ernste, gründliche Forschung, nicht um theilweise Rettung überwundener Geschichtsfabeln zu thun ist.

Die Vereinigten Staaten Nordamerikas in der Gegenwart. Sitten, Institutionen und Ideen seit dem Secessionskriege. Von Claudio Jannet und Dr. Walter Kämpfe. XLIV u. 704 S. 8°. Freiburg, Herder, 1893. Preis *M.* 8.

Seit dem Werke Tocquevilles De la Démocratie en Amérique, das von 1835 bis 1868 fünfzehnmal neu aufgelegt wurde, ist über die politischen Verhältnisse der Vereinigten Staaten von Nordamerika kein Werk von so hoher Bedeutung erschienen, wie das vorliegende Claudio Jannets. Es steht weit über jenem, indem es die von Tocqueville verfochtenen und weithin verbreiteten liberalen Anschauungen nach allen Seiten hin corrigirt und zugleich den umfangreichen Beobachtungsstoff bis herab auf die neueste Entwicklung erweitert. Wenn die meisterhafte Schrift nicht bald nach ihrem ersten Erscheinen (1875) einen Uebersetzer fand, so ist es wohl hauptsächlich dem Umstande zuzuschreiben, daß Politikern von Fach, Publicisten, Nationalökonomen, überhaupt den meisten Gebildeten das Französische geläufig ist, und daß sie, wie zahlreiche Berufungen auf dieselbe bezeugen, vielfach die verdiente Beachtung gefunden hat. Nichtsdestoweniger ist die vorliegende deutsche Bearbeitung derselben durch den Socialpolitiker Dr. Walter Kämpfe sehr willkommen zu heißen, einmal, weil das Werk dadurch einen noch weitern Leserkreis gewinnen wird; dann, weil die deutsche Bearbeitung manches beiseite läßt, was für deutsche Leser von weniger Belang ist; endlich aber, weil sie, gerade in den wichtigsten Partien, namentlich in den volkswirtschaftlichen, sogar die von Jannet selbst in der vierten Auflage (1888) getroffenen Ergänzungen noch erweitert und vervollständigt. Der Verfasser hat dafür dem deutschen Bearbeiter das von ihm inzwischen (von 1888 bis 1893) gesammelte neue Material zur Verfügung gestellt, und dieser hat sich damit nicht begnügt, sondern noch eine Menge neuerer Werke, wie die von Holst, Dr. Ratzel, Semler, E. Deckert, Emerson, Longstaff, Coubertin, P. de Rousier, A. Carlier, A. Rossi u. a., zur Vervollständigung herangezogen. Durch die Fülle des so zusammengetragenen Details ist das Werk für jeden, der sich näher über nordamerikanische Zustände unterrichten will, zu einem vortrefflichen, unvermißbaren Repertorium geworden, durch die treffliche Gruppirung aber ein höchst anziehendes Buch geblieben. Das Urtheil des Bearbeiters ist ebenso gediegen wie jenes des Verfassers, wenn auch beide die Zustände der großen transatlantischen Republik mehr mit dem Auge streng monarchisch gesinnter Europäer, als mit dem demokratischer Amerikaner betrachten und der demokratischen Regierungsform nicht dasselbe Vertrauen entgegenbringen, wie einer erblichen Monarchie. Auch für republikanische Leser kann das aber sehr belehrend wirken, da solche oft nur zu geneigt sind, über die unläugbaren Schwächen demokratischer Einrichtungen hinwegzusehen und hellklingende Phrasen für Wirklichkeit zu nehmen.

The Nile. Notes for Travellers in Egypt. By E. A. Wallis Budge, M. A., F. S. A., Assistant in the Department of Egyptian and Assyrian Antiquities, British Museum. 310 p. 8°. London, Cook and Son, 1890. 2d Ed. 1892.

Fachgelehrte neigen nicht selten dazu, die Schätze ihres Wissens im engen Kreise ihrer Adepten zu hüten und die übrige Menschheit ihrem Schicksal zu überlassen. Das ist sehr nachtheilig. Viele Kenntnisse, die sehr weiten Kreisen zu gute kommen könnten, kommen auf diese Weise nicht oder erst sehr spät in Umlauf. Großen Dank verdient deshalb der Verfasser der vorliegenden Schrift, der, als hervorragender Aegyptologe bekannt, es nicht unter seiner Würde hielt, solchen, die einen kurzen Ausflug von Alexandrien bis hinauf zum zweiten Nil-Katarakt (Wadi Halfa) machen wollen, die nöthigste Orientirung über die hier vorhandenen Denkmäler ägyptischer Vorzeit zu bieten. Vorausgeschickt ist ein kurzer Geschichtsabriß, eine bündige Einleitung in das Studium der drei ägyptischen Schriften, besonders der Hieroglyphen, und eine treffliche Uebersicht über die Hauptgestalten der ägyptischen Mythologie. Dann geleitet uns der kundige Führer von Alexandrien nach Kairo, Heliopolis, Gizeh, Memphis, Sakkarah, Medum, das Faijum-Gebiet, Abydos, Denderah, Luxor, Karnak, Esne, Edfu, Philä, Abu-Simbel und zu allen dazwischen liegenden historisch merkwürdigen Plätzen. Am Schlusse ist eine vollständige Königsliste in Hieroglyphenschrift beigefügt. Auch für Leser, denen eine so interessante Reise nicht beschieden ist, und welche sich ohne eine solche in Alt-Aegypten wissenschaftlich orientiren wollen, ist das Buch ein vorzüglicher Führer, weil knapper und klarer als die breit gehaltene Geographie von Dümichen, welche (1887) zugleich mit Ed. Meyers Geschichte von Aegypten in Onckens allgemeiner Geschichte Aufnahme fand, obwohl Dümichens Werk bei seinem größern Umfang nach vielen Richtungen hin mehr Einzelheiten und eine unvergleichlich glänzendere Ausstattung (namentlich Bilder und Pläne) bietet. Zu einem ersten Studium ist jedoch Budge entschieden vorzuziehen.

Ilios et Iliade. Par Gaston Portais S. J. 417 p. 8°. Paris, E. Bouillon, 1892.

Das Buch ist aus dem praktischen Schulcurs hervorgegangen, welchen der Verfasser als Lehrer an dem Colleg St. Marys der vertriebenen französischen Jesuiten zu Canterbury hielt. Das Studium der sogen. Homerischen Frage führte ihn dabei auf den Gedanken, aus den 24 Gesängen, mit Benützung der schon vorausgegangenen Kritik, annäherungsweise die ursprünglichen Bestandtheile, den ältesten Kern der Iliade herauszuschälen und als Ganzes in französischer Uebersetzung zu bieten. Zu dieser Ur-Iliade gehören nach ihm: 1. Der Streit (I.); 2. Die Niederlage der Achäer (XI, 1—603); 3. Die Gesandtschaft (IX, 89—426; 622—657; 669—713); 4. Die Patroklie (XV, 592—746; XVI, 1—174; 192—418; 684—867); 5. Die Trauer des Achilles (XVIII, 1—242); 6. Die Versöhnung (XIX, 1—275); 7. Hektors Abschied (VI, 313—529); 8. Hektors Tod (XXI, 525—611; XXII); 9. Loskauf von Hektors Leiche (XXIV). Diese Ur-Ilias in gewandter und schöner Uebertragung macht den Haupttheil des Buches aus (S. 105—296). Vorausgeschickt ist eine Abhandlung über die Ruinen von Ilios nach den Ergebnissen der Schliemannschen Forschungen (S. 1—31), eine zweite über die Entstehungsgeschichte der Ilias (S. 33 bis 93) und endlich eine kurze Begründung der vom Verfasser versuchten Reconstruction des ursprünglichen Gedichtes. Auf dieses folgt dann ein Essay über die Götter Homers (S. 299—328), drei Kapitel über die Kunst Homers (S. 331—396) und endlich drei kurze Anhänge über die Wanderungen der Griechen, den Trojani-

schen Krieg und die Mythomanie. Die neuere Homerliteratur, auch die deutsche, soweit sie dem Verfasser durch französische Uebersetzungen und Werke zugänglich war, ist mit Fleiß und Umsicht verwerthet; die Homerische Frage ist nach ihren Hauptmomenten klar und gediegen erörtert; das Hauptaugenmerk des Verfassers ist aber sichtlich darauf gerichtet, die von ihm reconstruirte Ur-Ilias nach der humanistisch-ästhetischen Seite hin zu erklären. Da dieselbe viele der schönsten und berühmtesten Theile der Gesamtdichtung umfaßt, so ist das Buch sehr geeignet, in das Studium der Iliade einzuführen. Aber gegen eine Einschränkung des Unterrichts auf gerade diese Stücke dürften manche gewichtige Bedenken sprechen. Eine Menge für das Verständniß althellenischen Lebens unvermißbarer Züge käme dadurch gänzlich in Wegfall, und die Jugend würde eine sehr einseitige Vorstellung von jener Dichtung erhalten, welche wie keine zweite das Denken und Sinnen der Hellenen beherrschte.

Saxe et Moscou. Un Médecin Diplomate. Laurent Rinhuber de Reinufer, par P. Pierling. 160 p. 8°. Paris, E. Bouillon, 1893.

Als Kind armer Eltern in Lucka (Sachsen-Altenburg) geboren, machte Lorenz Rinhuber seine Gymnasialstudien zu Altenburg und hörte dann drei Semester Medicin zu Leipzig. Da ihm die Hilfsmittel zu weiterem Studium versiegten, begleitete er als Gehilfe den Arzt Dr. Blumentrost, der 1667, auf Wunsch seines Schwiegersohns, des lutherischen Pastors Gregorius zu Moskau, in diese Stadt übersiedelte. Rinhuber hoffte so, seine medicinischen Studien fortsetzen zu können; allein da es seinem Gönner in Moskau schlecht ging, ward er provisorischer Schullehrer bei der lutherischen Gemeinde daselbst. Schon 1672 aber nahm ihn der schottische Baron Paul Menzies von Pitfodels in seine Dienste, der von dem Czaren Alexis als außerordentlicher Gesandter nach Deutschland und Italien geschickt wurde. Rinhuber wußte sich in die Diplomatie vortrefflich zu finden. In Gotha trat er so gewandt und keck auf, daß er das Vertrauen des Herzogs, des Orientalisten Ludolf und der hervorragendsten Männer gewann. Nachdem er Menzies nach Rom begleitet, kehrte er nach Sachsen zurück und ließ sich 1674 von Herzog Ernst dem Frommen in specieller Mission an den Czaren abordnen. Den ihm gewordenen Aufträgen zur Förderung der lutherischen Gemeinde in Moskau fügte er die kühnsten Projecte für russische Interessenpolitik in China und Abessinien bei. Der Czar schickte darauf Simon Protopopov nach Sachsen. Die zwei Gesandtschaften blieben indes ziemlich resultatlos, und Rinhuber trat nun in österreichische Dienste. Mit den kaiserlichen Gesandten Bottoni und Guzman wanderte er im September 1675 abermals nach Moskau und blieb daselbst auch nach der Rückkehr der Gesandten. Nachdem er jedoch durch den Tod des Czaren Alexis seine Gönner bei Hof verloren, zog er nach England, dann nach Frankreich, endlich nach Italien, schwor in Rom dem Protestantismus ab und wußte sich durch Schwindeleien in die diplomatischen Angelegenheiten des Papstes mit Rußland zu mischen (1679 bis 1681). Als er dabei seine Rechnung nicht fand, ging er erst nach Paris und dann nach Sachsen zurück und ward wieder Protestant. Abermals von Sachsen mit einer Mission nach Moskau betraut, hatte er wenig Erfolg und kehrte 1685 zur Rechenschaftsablage nach Dresden und Gotha zurück. Von da an ist er verschollen. So unbedeutend das Treiben dieses charakterlosen Abenteurers an sich war, so merkwürdige Streiflichter werfen seine Erlebnisse und Berichte auf die damalige Geschichte und Culturgeschichte, besonders auf die Beziehungen des damaligen Rußlands zum sächsischen Lutherthum und zur katholischen Kirche. Die Forschungen Brückners und Tsvétaievs hat P. Pierling in mehrfachen Punkten erweitert und ergänzt, namentlich in Bezug auf Rinhubers zeitweilige Conversion und Betheiligung an der römischen Diplomatie.

Fürst und Vaterland. Ein Jahr aus dem Leben eines Habsburgers in Tirol. Erzählung für die Jugend und das Volk. Von Alois Menghin, städt. Lehrer in Meran. Mit zehn Abbildungen. VIII u. 182 S. kl. 8°. Freiburg, Herder, 1893. Preis M. 1.50; geb. M. 1.80.

„In meinem Berufe als Lehrer hatte ich oft Gelegenheit," sagt der Verfasser im Vorwort, „die Beobachtung zu machen, daß in den Schülern durch die Lectüre von geschichtlichen Erzählungen nicht allein das patriotische Gefühl und die Liebe für die Geschichte wach gerufen wird, sondern auch die Charakteristik einer Zeitperiode, besonders in culturgeschichtlicher Hinsicht, leichter als durch stundenlange theoretische Vorträge vermittelt werden kann." Wir stimmen von Herzen bei, wenn der Jugend unter der verzuckerten Form der Erzählung wirklich, wie in dem vorliegenden Bändchen, wahre Geschichte und nicht, wie es leider in den weitaus meisten sogen. „historischen" Novellen und Romanen der Fall ist, ein tendenziös entstelltes Zerrbild geboten wird. Menghins Arbeit scheint uns vorzüglich gelungen. Diese Geschichte von der hingebenden Treue, welche die Tiroler ihrem unglücklichen Fürsten „Friedl mit der leeren Tasche" in der größten Noth bewahrten, ist schon dem Stoffe nach für ein Volks- und Jugendbuch geeignet und hat hier durch die Hand eines umsichtigen Pädagogen eine sorgfältige Bearbeitung erhalten. Die Charakterzeichnung ist gut, die schönen Landschaftsbilder um Meran sind sorgfältig ausgeführt, Sprache und Darstellung tadellos. Hoffentlich wird der Verfasser Jugend und Volk noch mit vielen ähnlichen und gleich gelungenen Erzählungen erfreuen. Illustration und Ausstattung sind ebenfalls zu loben.

Miscellen.

Der Werth der Ausstattung fränkischer Kirchen im 6. Jahrhundert. Daß die römischen Kirchen auch im 6. Jahrhundert trotz der Beraubung durch die Barbaren in einer uns kaum glaublichen Pracht glänzten, ergibt sich aus dem Liber pontificalis. Der Reichthum fränkischer Kirchen ist durch Gregor von Tours bezeugt. Als z. B. Childebert 531 Barcelona eroberte, erbeutete er, abgesehen von den Schätzen des Amalrich und seiner Freunde, in den Kirchen 60 Kelche, 15 Patenen und 20 Evangelieneinbände, alles von reinstem Golde und mit den kostbarsten Gemmen verziert. Die Kirchen Barcelonas waren aber sicher nicht reicher als die der Städte im benachbarten Frankenreich, ja sicher weit ärmer als die Kirchen zu Paris und Tours. Das bereits im XLIV. Bande S. 381 erwähnte Testament des um 591 verstorbenen hl. Aredius, Abtes von Saint-Yrieix bei Limoges, bietet nun ein äußerst werthvolles und seltenes Mittel, den Werth solcher Schätze zu bestimmen; denn es nennt eine Anzahl kostbarer Gefäße und Stoffe und fügt ihren Preis in Solidi bei. Der Solidus war eine Goldmünze und galt damals 40 silberne Denare.

Was man damals für einen Solidus erhielt, erhellt aus den in der zweiten Hälfte des 6. Jahrhunderts geschriebenen Gesetzen der Burgunder. Sie enthalten Bestimmungen für die eigentlichen Burgunder (Leges Burgundiorum, Mon. Germ. Leges nationum I) und für die ihnen unterworfenen Römer (Lex Romana). In beiden Abtheilungen werden die Summen festgesetzt, welche als Ersatz zu zahlen seien, wofern jemand einen Leibeigenen oder ein Thier tödte. Wir wollen einzelne Objecte nennen und bei jedem den vom Gesetze für Burgunder und für Römer bestimmten Betrag beifügen. Einige Preise aus dem nach der Mitte des 7. Jahrhunderts geschriebenen Gesetze der Alemannen mögen in Klammern hinzugesetzt werden. Die Taxe betrug also für einen auserwählten Goldschmied 200 oder 100 (50, 40), für einen Silberschmied 100, für einen Eisenschmied 50, für einen Zimmermann 40, für eine Kuh, ein Schwein oder ein Schaf 1, für einen Ochsen 2 (3), für ein Pferd 10—5 oder 3 (8) Solidi.

Im Testament des hl. Aredius werden nun folgende Gegenstände aufgezählt, welche sich in der Martinskirche zu Tours oder in der Abtei von Yrieir befanden. Eine Votivkrone, an deren Reif acht aus Gold und Edelsteinen verfertigte Anhängsel befestigt waren. In ihrer Mitte hing ein silbernes, vergoldetes, mit Gemmen verziertes Kreuz, das wiederum zwei Anhängsel hatte, und unter dem ein kleineres mit acht Gemmen besetztes Goldkreuz hing. Diese Krone glich also der von Theodolinde nach Monza geschenkten und den größern der 1858 zu Guarrazar bei Toledo gefundenen neun Votivkronen, welche jetzt in den Museen zu Paris und Madrid aufbewahrt werden. Die von Aredius beschriebene Krone wird auf 100 Solidi geschätzt, also auf den Preis von 100 Kühen. Dabei ist aber zu beachten, daß man damals bei solchen Taxationen die Arbeit nicht mitrechnete, sondern nur den Werth des Edelmetalls und der Steine in Rechnung zog.

Im Schatzverzeichniß jenes Testamentes finden wir weiterhin vier Thürme zur Aufbewahrung des heiligsten Sacramentes. Da hier nicht wie bei den übrigen Sachen der Werth des Materials angegeben ist, dürften sie von Elfenbein gewesen sein. Vier Kelche, von denen zwei gehenkelt, einer vergoldet war, 13, 15, 15, 30 Solidi. Eine große silberne, beim Austheilen der heiligen Communion zu verwendende Schüssel (Patene) 72 Solidi.

Ebenso kostbar als diese Gold- und Silbersachen sind die Stoffe. Vier seidene Altartücher 15, 16, 30, 45 Solidi; eine leinene, gestickte Decke 4 Solidi; zwei Vorhänge für den Haupteingang 6 Solidi. In der Hilariuskapelle lag auf dem Altare eine auf 30 Solidi geschätzte Decke; die gewöhnliche war nur 2 Solidi werth. Ein seidener Vorhang ist zu 40 Solidi geschätzt. In der Hilariuskapelle lag auf dem Grabe des Heiligen eine Decke von 60 Solidi.

Zum Vergleiche fügen wir noch einige Sätze aus dem von Mabillon (De Liturgia Gallicana 462) gegebenen Testament der Ermentrudis bei, welche wohl um dieselbe Zeit lebte wie Aredius. Sie taxirt einen silbernen Becher zu 12 Solidi, eine silberne Schale zu 12, ein goldenes Kreuz zu 7, einen goldenen Ring mit Niello zu 4, einen Pferdezaum (von Gold oder Silber) zu 12, eine silberne Schüssel zu 50 Solidi.

Man erkennt leicht aus diesen Angaben, daß die Schätze der fränkischen Kirchen große Vermögen darstellten. Sie waren meist von Königen, Bischöfen und vornehmen Leuten dem heiligen Patron der betreffenden Kirche geschenkt und wurden sorgfältig gehütet. Die Concilien jener Zeit bestimmen, man dürfe sie nicht veräußern; doch geben sie fast regelmäßig eine Ausnahme zu: die Hingabe der Schätze zum Loskauf der Gefangenen. Diese Ausnahme beweist aufs klarste, daß nicht thörichte Liebe zu Gold und Edelsteinen, zu Schätzen und Kleinodien jene Franken bewog, ihre Kirche so herrlich auszustatten, sondern begeisterte Verehrung Gottes und seiner Heiligen. Zur Hebung des Gottesdienstes sollten die Schätze dienen, aber nur so lange, als nicht das höchste Gebot der Liebe verlangte, sie zum Heil der Mitmenschen hinzugeben.

Die Vermenschlichung des Thieres, wie Brehm sie betrieben, findet immer mehr Nachahmer, und gerade in sogen. populär-wissenschaftlichen Schriften macht sie sich vielfach in der aufdringlichsten Weise breit. Hiergegen muß im Namen der Vernunft und der guten Sitte Verwahrung eingelegt werden. Anlaß dazu bietet eines der neuesten Hefte der von Virchow und Wattenbach herausgegebenen „Sammlung gemeinverständlicher wissenschaftlicher Vorträge“, in welchem die Tendenz, die jenem Treiben zu Grunde liegt, in der unzweideutigsten Weise zu Tage tritt.

Die Schrift, welche den Titel führt: „Aus Liebe, Ehe und Eheleben der Vogelwelt“, hebt gleich in ihrem ersten Satze den Vogel auf die Stufe der körperlich geistigen Wesen empor. „Es ist begreiflich, daß bei einem allseitig so wohl ausgerüsteten, körperlich wie geistig so hochbegabten Wesen, wie der Vogel es ist, auch jener unwiderstehliche Drang die empfängliche Brust erfüllen muß, welcher mächtiger und gewaltiger denn alles die weite Welt beherrscht und erhält: — die Liebe.“ Nach einigen volltönenden Phrasen über „diesen edlen und hohen Trieb“, welcher „das ganze Wesen und Sein bestimmt und die Bahnen des Lebens vorzeichnet“, beginnt die Schilderung der Vogelliebe. Ueberall tritt das deutliche Bestreben hervor, dem Vogel ein dem Menschen gleiches oder doch möglichst ähnliches Seelenleben zuzuschreiben, ihm insbesondere ein durch Ueberlegung geleitetes Wahlvermögen, also Verstand und freien Willen anzudichten. „Sobald der Frühling ins Mittel tritt, um die Macht des ertödtenden Winters zu brechen, zieht auch die Liebe ins Vogelherz. Rückhaltslos und von hohen Gefühlen berauscht, ziehen die liebesdürstenden Männchen werbend auf die Brautfahrt, denn keiner von ihnen entsagt freiwillig und ungezwungen der Ehe Lust und Freuden. Mit allen ihm zu Gebote stehenden Mitteln sucht er das Herz eines Weibchens zu umstricken und sich liebenswürdig zu machen, mit allen Mitteln ist er bestrebt, das Mißgeschick des Hagestolzenthumes, wenn ich so sagen darf, von seinen Schultern zu wälzen.“ Aber „nicht alle ernten der Minne Sold“. Gar beweglich weiß der Verfasser das Los derer zu beklagen, die verurtheilt seien, „wenigstens auf Jahresfrist liebeleer und unbeweibt durchs Dasein zu pilgern“. Unter anderm heißt es: „Vaterlandslos ziehen die bedauernswerthen und unfreiwilligen Junggesellen einsam im Lande umher, inbrünstige Liebe im Herzen und allezeit gern erbötig, mit dieser Liebe einer ver-

lassenen, trauernden Wittwe den bittern Verlust des Gatten zu ersetzen." Und zahllose Beispiele sollen ein beredtes Zeugniß für die Thatsache ablegen, „daß unverehelichte Vogeljünglinge oder verwittwete Gatten in reichlicher Zahl auf Freiersfittichen die Welt durchreisen". Mit einer wahren Virtuosität weiß der Verfasser menschliches Thun und menschliches Denken in das Vogelleben hineinzutragen. So wenn er schreibt: „Es muß, sobald wir richtig schließen, unter den Vögeln eine beträchtliche Zahl sprödethuender Weibchen geben, welche nicht wahllos in die stürmisch erklärten Ansprüche eines ersten besten Bewerbers einwilligen mögen. . . . Und in der That dürfen wir es dem umworbenen Weibchen auch gar nicht verübeln, wenn es nicht gleich in blinder Willfährigkeit geneigt ist, einem beliebigen Männchen Gehör zu schenken. Es wird infolge der meist vorhandenen Ueberzahl des starken Geschlechts so viel umliebelt, daß es wohl küren und prüfen darf, welcher von all den Freiern der würdigste ist." Ausführlich wird die Art und Weise der Bewerbung um Liebe und Liebesglück bei den verschiedenen Vögeln beschrieben. Z. B. „Die Ammern purzeln förmlich durch die Luft, als hätten sie alles Fliegen verlernt, und rufen dem Weibchen ihre anmuthende Strophe unermüdlich entgegen, welche Julius Mosen so innig mit: ‚Wie, wie hab' ich dich lieb!' übersetzt hat." „Rothkehlchen flüstert aus dem wonneberauschten Herzen heraus seine Liebespsalmen." „Enten und Gänse werben auf der Oberfläche des Wassers, die Taucher wohl gar unter ihr. Die Kühle des feuchten Elementes vermag der glühenden Liebesbrunst nimmermehr Abbruch zu thun."

Die Vermenschlichung des thierischen Lebens erreicht ihren Höhepunkt bei den Ausführungen über den Gesang der Vögel. „Die schönste Art und Weise, um Liebe und Gunst zu werben, ist und bleibt zweifelsohne des Vogels Gesang, jene köstliche Gabe, welche die beglückende Natur außer dem Menschen nur noch dem leichtlebigen Völklein der Lüfte verliehen hat." „Mit dem Liede verkürzt sich der Vogel den Tag, begrüßt und beklagt er dessen Kommen und Scheiden, jauchzt er hinaus in die Welt und betrauert des herben Geschickes Fügung; mit dem Liede kämpft er den Liebeskampf, besiegt er den Gegner, des Weibchens Herz; denn mit verständlichen Tönen fleht er um Liebe, um Huld und Gunst." „Alle säen das nämliche Samenkorn, und alle sehen die gleiche und schöne Frucht draus entsprießen: — die Gegenliebe." Der Verfasser meint: „Die herrlichen Klänge der liederreichen Vogelkehle lassen selbst den Forscher zum Dichter werden." Der Leser möge selbst urtheilen, ob etwa das Folgende Poesie oder — rasende Prosa ist: „Ueber dem stillruhenden Dörfchen erhebt sich die Heidelerche und läßt ihre lullenden Liebeslieder hinabträufeln in die Schleier der Nacht, während aus den üppigen Wiesengründen die erborgten Töne des Sumpfschilfsängers fließend dahinwallen. Und wenn endlich noch aus der finstern, melancholischen Nadelholzwaldung die glockenreinen Serenaden des Rothkehlchens dringen, dann vermögen wir die volle Bedeutung des Vogelsanges als Mittel zur Liebeswerbung zu erfassen."

Dies möge genügen. Dem Verfasser auch bei der Beschreibung des „Ehelebens der Vögel" zu folgen, fehlt uns die Lust.

Nur seien noch die folgenden charakteristischen Sätze mitgetheilt: „Untreue ist in der Welt der Vögel durchaus kein unbekanntes Ding, denn manches

Männchen, das tiefsinnig und herzlich um Liebe warb, schielt oft und gern nach andern Schönen. . . . Und bei den Weibchen stellt sich die Sache kaum anders dar. . . . In Bezug auf Treue und Treulosigkeit bieten uns also die Vögel in jeder Hinsicht ein treffliches Spiegelbild vom wechselreichen Menschenleben."

Wie harmlos das klingt! Wer sollte auch einem Vogel ob seiner Handlungsweise zürnen wollen? Allerdings einem unvernünftigen Thiere nimmt man nichts übel, eben weil es unvernünftig ist. Die Vermengung von Thierischem und Menschlichem sucht aber gerade den wesentlichen Unterschied zwischen dem Menschen mit seiner Gotteserkenntniß und seinem Bewußtsein heiliger Pflichten einerseits und dem der Vernunft entrathenden und bloß seinen blinden Trieben folgenden Thiere andererseits nach Möglichkeit zu verwischen, oder stellt sogar diesen Unterschied geradezu in Abrede. Wenn der Mensch sich aber nicht wesentlich unterscheidet vom Thiere, so darf er auch leben wie das Thier. Diese bewußt oder unbewußt gezogene Schlußfolgerung kann nur die verheerendsten Wirkungen hervorbringen: sie legt sich wie ein Mehlthau auf alle höhern Bestrebungen des Menschen und ertödtet die Sittlichkeit. Darum unser ceterum censeo: Fort mit Brehms Thierleben und allen im Brehmschen Geiste geschriebenen Büchern!

Im Bunde mit der Gemeinheit schreitet die auf ihren vornehmen Leserkreis stolze Münchener „Allgemeine Zeitung" einher, indem sie sich zum Anwalt eines Pamphlets niedrigster Sorte aufwirft. Ein „Recensionsexemplar" des elenden Machwerks wurde auch uns eingesandt. Allein wir hätten von demselben — wie wir es seit vielen Jahren bezüglich altkatholischer Schmähschriften gehalten haben — mit keiner Zeile Notiz genommen. Auch jetzt kommt für uns nur die Stellungnahme der „Allgemeinen Zeitung" zu dem Buche in Betracht. Dasselbe, „Die unbefleckte Empfängniß der Päpste" betitelt und im Auslande verlegt (in Deutschland wäre die Herausgabe wohl unmöglich gewesen), nimmt das 50jährige Bischofsjubiläum Leos XIII. zum Anlaß, nicht nur in unsäglich roher und gemeiner Weise das Papstthum und das vaticanische Concil zu verunglimpfen, sondern auch die Grunddogmen des Christenthums, insbesondere das anbetungswürdige Geheimniß der heiligsten Dreifaltigkeit, in gotteslästerlicher Weise zu begeifern. Und diese Schrift wird von der „Allgemeinen Zeitung" charakterisirt als „eine derbe Satire auf die servilen Federn, die anläßlich der jüngsten Bereicherungen der römischen Kirche durch die Dogmen der Jahre 1854 und 1870 sich und ihre ‚Wissenschaft' in den Dienst der dogmatischen und historischen Begründung jener Ausgeburten einer Afterreligiosität gestellt haben", ja für diese Schrift hat das edle Blatt nur Worte des Lobes, keines des Tadels! Eine für die Richtung des Blattes so bezeichnende Thatsache sollte nicht unbeachtet bleiben.

Zur Geschichte der socialistischen Bewegung in Deutschland.

(Schluß.)

IV.

1. Der Congreß zu Halle hatte der „Socialdemokratischen Partei Deutschlands“ eine neue Organisation gegeben. Der Parteitag von Erfurt (14.—21. October 1891) schuf ein neues Programm.

Es war von Bedeutung für die Partei, nach Aufhebung des Socialistengesetzes, beim Beginn einer neuen Entwicklungsphase, wieder einmal klar und unzweideutig die Grundsätze und Ziele des communistischen Socialismus zu markiren, um so mehr, da innerhalb der Partei sich mannigfache Meinungsverschiedenheiten herausgebildet hatten und zum Theil sehr heftige Zwistigkeiten entstanden waren.

Zunächst handelte es sich um den Streit zwischen „Alten“ und „Jungen“. Die „Jungen“, namentlich in Berlin und Magdeburg ansässig, warfen den Führern der Partei vor, sie erstickten durch ihr „Parlamenteln“ den revolutionären Geist in der Partei. Man versuche einen Ausgleich zwischen Bourgeois und Proletarier herbeizuführen. Die Socialdemokratie werde zu einer kleinbürgerlichen Reformpartei. Ueberdies laste auf der ganzen Partei eine geradezu unerträgliche Dictatur seitens der dominirenden marxistischen Führer.

Da die „Jungen“ nur eine kleine Minderzahl darstellten, so brauchte man wenig Rücksicht auf sie zu nehmen. Sie „flogen hinaus“ aus der Partei und constituirten sich dann als selbständigen Verband der „Unabhängigen Socialisten“ mit dem seit dem 15. November 1891 in Berlin erscheinenden Parteiorgan „Der Socialist“.

2. Bedenklicher war die Opposition, welche der mächtige Führer der süddeutschen Socialdemokraten, Abgeordneter v. Vollmar, machte, eine Opposition, die nicht etwa bloß die bisherige Taktik angriff, sondern den kaum zur Herrschaft gelangten Marxismus principiell zu bekämpfen schien.

Liebknecht und Bebel, als Vorkämpfer des officiellen Marxismus, warfen v. Vollmar vor, er habe in seinen zu München gehaltenen Reden und in seinen Aufsätzen in der „Münchener Post" das ganze und letzte Ziel der Partei, die communistische Gesellschaftsordnung, zu sehr aus den Augen verloren, in den Reformen auf dem Boden des jetzigen Staates keine bloßen Nothbehelfe und vorläufigen Stärkungsmittel des Proletariates für den schließlichen Kampf zur Durchführung des socialistischen Endzieles erblickt, sondern vielmehr thatsächliche Fortschritte, eine stückweise Verwirklichung eben jener Endziele selbst, so zwar, daß die Vollmarianer eher eine Reformpartei auf dem Boden der jetzigen Gesellschaft, als eine revolutionäre Partei seien. Demgegenüber hielten die norddeutschen Führer an dem marxistischen Dogma von der naturnothwendig fortschreitenden Auflösung der bürgerlichen Gesellschaft fest, welche durch keine Staatsmaßregel aufgehalten werden könne und dürfe. Das Proletariat möge sich stärken und stärken lassen durch Arbeiterschutzgesetzgebung u. dgl. Aber nicht von der Heilung der gegenwärtigen Gesellschaftsordnung, sondern lediglich von ihrer weitern Zersetzung sei die Erreichung der socialistischen Ziele zu erwarten.

Dennoch hüteten die Berliner Führer sich wohl, die Sache auf die Spitze zu treiben und den Bruch zwischen süddeutscher und norddeutscher Socialdemokratie schon jetzt sich vollziehen zu lassen. Vielmehr suchte man durch eine von Bebel vorgelegte Resolution den springenden Punkt der Controversen geschickt zu umgehen. Die Resolution hob einerseits hervor, daß die Erlangung der politischen Wahl für das Proletariat nächstes Ziel der Taktik sei. Darum wurde die lebhafte Agitation bei den Wahlen empfohlen, um so mehr, da diese zugleich als vortreffliches Mittel für die socialistische Propaganda gelten müsse. Andererseits betonte die Resolution, daß gesetzliche Concessionen zu Gunsten des Proletariates allerdings zu erstreben seien, dabei aber das letzte und ganze Ziel der Partei nicht vergessen werden dürfe. Mit diesen allgemein gehaltenen Beschlüssen konnten auch die Vollmarianer vorlieb nehmen.

So war die Gefahr eines Bruches innerhalb der Partei für die nächste Zeit beseitigt. Die Genossen, welche zu viel Revolution forderten, gehörten nicht mehr zur Partei. Die süddeutschen Genossen aber, welche zu wenig Revolution verlangten, waren in milder Form wiederum an die nächsten und letzten Ziele der Partei erinnert worden.

3. Bedeutsamer für die Entwicklung der Socialdemokratie wurde der Erfurter Parteitag vor allem durch sein Programm.

Das „Erfurter Programm“, von Kautsky, dem hervorragendsten Theoretiker der Partei, entworfen, ist der Ausdruck des strengen Marxismus. Merkwürdigerweise fand auf dem Congresse keine Generaldebatte über das Programm statt. Es wurde in einer Commission durchberathen und dann vom Parteitag einfachhin angenommen. Der vollständigste und definitive Sieg der Marxisten über die Lassalleaner war damit zur vollendeten Thatsache geworden. Liebknecht konnte sogar in einer Rede ganz offen gestehen, Marx habe mit seiner bekannten Kritik des Gothaer Programmentwurfes bis zum Tüpfelchen auf dem i Recht gehabt. Allein man habe in Gotha seinen Brief geheim gehalten, ja selbst die von Marx gerügten Irrthümer in das Gothaer Programm aufgenommen, um nicht eine Vereinigung mit den Lassalleanern unmöglich zu machen.

Das richtige Verständniß des Erfurter Programms ist wesentlich erleichtert worden durch eine von Karl Kautsky veröffentlichte Erläuterung[1], welche wir an manchen Stellen der folgenden Besprechung zu Grunde legen.

4. Man kann in dem Programm einen theoretischen und einen praktischen Theil unterscheiden. Der erstere enthält die Grundsätze und Endziele der Socialdemokratie; der zweite behandelt die Forderungen, welche die Partei an den heutigen Staat, die heutige Gesellschaft stellt.

Der theoretische Theil zerfällt wiederum in drei Unterabtheilungen, von welchen die erste eine Kennzeichnung der heutigen Gesellschaftsordnung und ihres Entwicklungsganges liefert, während die zweite die Endziele, und die dritte die Mittel angibt, deren sich die Socialdemokratie bedient.

Der Entwicklungsgang der heutigen Gesellschaftsordnung wird folgendermaßen gezeichnet:

„Die ökonomische Entwicklung der bürgerlichen Gesellschaft führt mit Naturnothwendigkeit zum Untergang des Kleinbetriebes, dessen Grundlage das Privateigenthum des Arbeiters an seinen Productionsmitteln bildet. Sie trennt den Arbeiter von seinen Productionsmitteln und verwandelt ihn in einen besitzlosen Proletarier, indes die Productionsmittel das Monopol einer verhältnißmäßig kleinen Zahl von Kapitalisten und Großgrundbesitzern werden.

Hand in Hand mit dieser Monopolisirung der Productionsmittel geht die Verdrängung der zersplitterten Kleinbetriebe durch kolossale Großbetriebe, geht die Entwicklung des Werkzeuges zur Maschine, geht ein riesenhaftes Wachsthum der Productivität der menschlichen Arbeit. Aber alle Vortheile dieser Umwandlung werden von den Kapitalisten und Großgrundbesitzern monopolisirt.

[1] „Das Erfurter Programm in seinem grundsätzlichen Theil erläutert.“ Stuttgart 1892. Vgl. auch „Grundsätze und Forderungen der Socialdemokratie“. Erläuterungen zum Erfurter Programm von Kautsky und Schönlank. Berlin 1892.

Für das Proletariat und die versinkenden Mittelschichten — Kleinbürger, Bauern — bedeutet sie wachsende Zunahme der Unsicherheit ihrer Existenz, des Elendes, des Druckes, der Knechtung, der Erniedrigung, der Ausbeutung.

Immer größer wird die Zahl der Proletarier, immer massenhafter die Armee der überschüssigen Arbeiter, immer schroffer der Gegensatz zwischen Ausbeutern und Ausgebeuteten, immer erbitterter der Klassenkampf zwischen Bourgeoisie und Proletariat, der die moderne Gesellschaft in zwei feindliche Heerlager trennt und das gemeinsame Merkmal aller Industrieländer ist.

Der Abgrund zwischen Besitzenden und Besitzlosen wird noch erweitert durch die im Wesen der kapitalistischen Productionsweise begründeten Krisen, die immer umfangreicher und verheerender werden, die allgemeine Unsicherheit zum Normalzustand der Gesellschaft erheben und den Beweis liefern, daß die Productivkräfte der heutigen Gesellschaft über den Kopf gewachsen sind, daß das Privateigenthum an Productionsmitteln unvereinbar geworden ist mit deren zweckentsprechender Anwendung und voller Entwicklung."

Diese ganze Darstellung beruht auf einem leicht erkennbaren logischen Fehler, insofern dieselbe den socialdemokratischen Forderungen zur Grundlage dienen soll. Sie verwechselt nämlich die necessitas *consequens* mit der necessitas *antecedens*. Was sie zeichnet, das ist die aus der heutigen Freiwirtschaft mit Nothwendigkeit sich ergebende Entwicklung. Allein sie verzichtet darauf, die Nothwendigkeit eben dieser Freiwirtschaft selbst nachzuweisen, weil das schlechterdings unmöglich wäre. Kann aber die Freiwirtschaft beseitigt werden, ist sie überhaupt keine nothwendige Phase der historischen Entwicklung, dann eröffnet sich der socialen Reform die Möglichkeit, eine neue Eigenthumsordnung einzuführen, in welcher das Privateigenthum aufhört, ein Hinderniß des allgemeinen Wohlstandes zu sein, und wiederum zum Mittel einer geordneten, der Freiheit und dem Culturfortschritt entsprechenden Vertheilung der Güter wird.

Es ist ein Grundfehler der Socialdemokratie: die unbewiesene, rein willkürliche Behauptung, daß die successiven Formen der Gesellschaft das Product einer naturnothwendigen Entwicklung seien. Allerdings hängt die Art, wie die Menschen ihren Lebensunterhalt gewinnen, die dazu erforderlichen Güter produciren, von der Beschaffenheit der Werkzeuge, dem mechanischen Arbeitsmittel, den Rohstoffen ab. Auch wird die herrschende Productionsform nicht ohne bedeutenden Einfluß auf die Gestaltung der gesellschaftlichen Verhältnisse, insbesondere der Eigenthumsform bleiben. Allein alles, was Marx und ihm folgend Kautsky über die Bildung des Kapitals durch Wucher, Plünderung fremder Länder, Seeraub, Schmuggel, Handelskriege, ferner über den Einfluß des modernen, centralisirten Beamten- und Militärstaates auf die Entwicklung der kapitalistischen Gesellschaft, über die Ausbeutung der Arbeitskraft, die verheerenden

Wirkungen der Concurrenz, das Größengesetz des Kapitals u. s. w. sagen, zeigt bis zur Evidenz, daß die Gestaltung der Gesellschaftsordnung wenigstens ebensosehr, ja noch mehr von dem freien Menschen abhängt, als von dem mechanischen Arbeitsmittel und den Rohstoffen. Solange der Socialismus uns daher nicht nachweist, daß mit der Dampfmaschine und den mit ihr verarbeiteten Rohstoffen die freie Concurrenz, die wucherische Fruchtbarkeit des Kapitals, das absolute Eigenthum, die Zerschlagung aller genossenschaftlichen Bande naturnothwendig verbunden waren, so lange behaupten wir, daß die socialistische Theorie ohne jeden wissenschaftlichen Werth ist und nur die praktische Bedeutung hat, einer durch Mißbrauch eingeführten und durch Mißbrauch erhaltenen Gesellschaftsordnung ihre Verderblichkeit nachzuweisen, eventuell ein Ende zu bereiten.

5. Wenden wir unsere Aufmerksamkeit nunmehr dem zweiten Abschnitte der theoretischen Auseinandersetzungen des Erfurter Programms zu, den Endzielen der Socialdemokratie:

„Das Privateigenthum an Productionsmitteln, welches ehedem das Mittel war, dem Producenten das Eigenthum an seinem Product zu sichern, ist heute zum Mittel geworden, Bauern, Handwerker und Kleinhändler zu expropriiren und die Nichtarbeiter — Kapitalisten, Großgrundbesitzer — in den Besitz des Productes der Arbeiter zu setzen. Nur die Verwandlung des kapitalistischen Privateigenthums an Productionsmitteln — Grund und Boden, Gruben und Bergwerke, Rohstoffe, Werkzeuge, Maschinen, Verkehrsmitel — in gesellschaftliches Eigenthum und die Umwandlung der Warenproduction in socialistische, für und durch die Gesellschaft betriebene Production kann es bewirken, daß der Großbetrieb und die stets wachsende Ertragsfähigkeit der gesellschaftlichen Arbeit für die bisher ausgebeuteten Klassen aus einer Quelle des Elendes und der Unterdrückung zu einer Quelle der höchsten Wohlfahrt und allseitiger, harmonischer Vervollkommnung werde."

Auch hier zeigt sich wiederum die vollkommen unbewiesene und unbeweisbare Voraussetzung, auf welcher der ganze sogenannte „wissenschaftliche" Socialismus beruht.

Es wird zugegeben, daß das Privateigenthum nicht wesentlich und überall ein Ausbeutungsmittel sein müsse oder gewesen sei. Heute ist es dazu geworden, und wer naiv genug ist, der Socialdemokratie zu glauben, der wird darauf schwören, daß diese Veränderung lediglich und allein der Dampfmaschine zuzuschreiben ist, bei Leibe nicht den Menschen selbst. Denn sonst könnten die Menschen ja wiederum die durch sie eingeführten Verhältnisse in zweckentsprechender Weise ändern, — was allerdings gegen die Wünsche der socialistischen Parteihäupter wäre.

Sehr bezeichnend ist es, daß die Lehre von dem „naturnothwendigen" Verlaufe der ökonomischen Entwicklung im Interesse der socialistischen

Agitation denn doch schließlich eine Beschränkung finden muß. „Wenn man von der Unwiderstehlichkeit und Naturnothwendigkeit der gesellschaftlichen Entwicklung spricht,“ sagt Kautsky[1], „so setzt man selbstverständlich dabei voraus, daß die Menschen Menschen sind und nicht todte Puppen (sic!); Menschen mit bestimmten Bedürfnissen und Leidenschaften (sic!), mit bestimmten körperlichen und geistigen Kräften, die sie zu ihrem Besten zu verwenden suchen. Thatlose Ergebung in das anscheinend Unvermeidliche heißt nicht, der gesellschaftlichen Entwicklung ihren Lauf lassen, sondern sie zum Stillstand bringen. Wenn wir die Aufhebung des Privateigenthums an den Productionsmitteln für unvermeidlich halten, so meinen wir damit nicht, daß den Ausgebeuteten eines schönen Tages ohne ihr Zuthun die gebratenen Tauben der socialen Revolution in den Mund fliegen werden. Wir halten den Zusammenbruch der heutigen Gesellschaft für unvermeidlich, weil wir wissen, daß die ökonomische Entwicklung mit Naturnothwendigkeit Zustände erzeugt, welche die Ausgebeuteten zwingen, gegen dieses Privateigenthum anzukämpfen; daß sie die Zahl und Kraft der Ausgebeuteten vermehrt und die Zahl und Kraft der Ausbeuter vermindert, die an dem Bestehenden festhalten; daß sie endlich zu unerträglichen Zuständen für die Masse der Bevölkerung führt, welche dieser nur die Wahl lassen zwischen thatlosem Verkommen oder thatkräftigem Umsturz der bestehenden Gesellschaftsordnung.“ — Allerliebste Geständnisse! Also nicht die „naturnothwendige“ Entwicklung, sondern der thatkräftige Umsturz der bestehenden Eigenthumsordnung wird die neue Zeit heraufführen. Wie aber, wenn die große Masse der Bevölkerung, wenn der gesamte bäuerliche und gewerbliche Mittelstand durchaus keine Lust verspürt, sich durch die „naturnothwendige“ Entwicklung der freiwirtschaftlichen Eigenthumsordnung vorab ins Proletariat hinabstürzen zu lassen, um dann erst „thatkräftig“ die Freiwirtschaft im socialistischen Sinne zu beseitigen? Wenn ihm vielmehr heute schon die Verhältnisse so unerträglich geworden sind, daß er gegen die obwaltenden Zustände anzukämpfen sich genöthigt sieht, mit welchem Rechte kann der Socialismus da von einer Aussichtslosigkeit solcher Bestrebungen sprechen, obwohl er doch selbst die Möglichkeit eines thatkräftigen Umsturzes der bestehenden Eigenthumsordnung anerkennt und anerkennen muß? Der einzige wissenschaftliche Grund, auf den gestützt man behaupten könnte, man müsse die Freiwirtschaft vorerst sich voll und ganz auswirken, die Concentration

[1] Kautsky, Erfurter Programm S. 106.

der Kapitalien, das Versinken des Mittelstandes ins Proletariat ungehemmt fortschreiten lassen, — wäre unseres Erachtens nur der eine, daß die Auflösung und Beseitigung der Privateigenthumsordnung eine unabwendbare sei. Allein das ist ja gerade wiederum der strittige Punkt, der bewiesen werden soll und darum nicht vorausgesetzt werden darf.

6. Der wissenschaftliche Socialismus bewegt sich in der That beständig in einem Cirkelschluß. Will er die Naturnothwendigkeit des socialistischen Zieles darlegen, so beruft er sich auf die Naturnothwendigkeit der Entwicklung. Umgekehrt, soll die Naturnothwendigkeit der Entwicklung dargethan werden, dann wird stillschweigend vorausgesetzt, daß es für die Fortbildung der heutigen ökonomischen Verhältnisse kein anderes Ziel „naturnothwendig" geben könne, als eben die socialistische Gesellschaftsordnung. Nur daß man zuweilen gegen die „allerneuesten Vorschläge unserer Socialquacksalber", welche der „naturnothwendigen" Entwicklung durch „thatkräftige" Eingriffe eine andere Richtung geben wollen, mit einigen wohlfeilen Scherzen sich zu wehren sucht. Allerdings „entpuppen sich" vielleicht diese Vorschläge „bei Licht besehen als Wiederaufwärmungen recht alter Erfindungen, die anderswo und zu andern Zeiten versucht worden sind." Wenn aber Kautsky so weit geht, zu behaupten, daß sie „ihre Unwirksamkeit ausreichend dargethan haben" [1], so müssen wir annehmen, daß Kautsky hierbei vom Mittelalter abgesehen hat; für die Neuzeit aber möchten wir ihn fragen, wo in aller Welt denn bisher „thatkräftig" die heutige Eigenthumsordnung einer Reform unterzogen worden ist?

Es verdient noch besonders hervorgehoben zu werden, wie das von der Socialdemokratie erstrebte und im Programm gekennzeichnete Ziel in directem Widerspruche steht zu den Wünschen und Zielen des mittlern und kleinern Besitzes. Kautsky nennt den Landwirt einen „Fanatiker des Privateigenthums". Gleiches kann man mehr oder weniger zutreffend von dem selbständigen Gewerbetreibenden sagen. Nicht die Verwandlung des Privateigenthums an den Productionsmitteln in gesellschaftliches Eigenthum, sondern die Erhaltung und Sicherung seines privaten Eigenthums erstrebt der Bauer und der Handwerker. Darum wird auf die Dauer eine Verbindung zwischen kleinem Besitz und Socialdemokratie nicht möglich sein, vielmehr die Abneigung der Mittelstände gegen den Socialismus in demselben Maße sich steigern, je klarer man ihnen zeigt, wie die Social-

[1] Kautsky a. a. O. S. 105.

demokratie die ökonomische Selbständigkeit ihnen nicht minder, ja noch viel radicaler rauben will, als der liberale Kapitalismus. Man möge daher von seiten des Bauern- und Handwerkerstandes sich wohl hüten, der socialdemokratischen Bewegung irgendwelche Förderung zu Theil werden zu lassen.

Die Probe, ob die Socialisten es mit dem kleinen und mittlern Besitz ehrlich meinen, wäre ja leicht zu machen. Man schlage den socialistischen Führern, welche angeblich an eine naturnothwendige Entwicklung unserer ökonomischen Verhältnisse und die endgiltige Wirkungslosigkeit jeder Reform glauben, vor, sie möchten doch wenigstens einmal den Versuch machen mit einigen der wichtigsten Reformvorschläge, z. B. ernstlichst im Parlamente mithelfen zur Ausbildung einer besondern Agrargesetzgebung, namentlich zur Regelung des Bodencredits durch Rückkehr zum Rentenprincip. Mögen sie ferner der Association auf agrarischem und gewerblichem Gebiete zu einer wirklich kraftvollen Entfaltung verhelfen. Mögen sie endlich, nachdem sie doch im Erfurter Programm das „eherne" Lohngesetz als minder „ehern" verworfen sowie die Lassalleschen Productivgenossenschaften fallen gelassen haben, auch im Interesse der armen Arbeiter und ihrer Lohnung durch Rückkehr zu den Grundsätzen der canonischen Zinsgesetzgebung, d. h. durch Ausschließung jeder künstlichen und unnatürlichen Fruchtbarkeit des Kapitals den Kapitalprofit beschränken helfen. Es handelte sich ja hierbei nur um einen Versuch, der, die einstweilige „Naturnothwendigkeit" der Freiwirtschaft vorausgesetzt, jedenfalls fehlschlagen müßte und dann gewiß den ganzen kleinern und mittlern Besitz der Socialdemokratie in die Arme treiben würde. Dieser gewaltige Vortheil würde doch zweifelsohne die kleine Verzögerung des „Zusammenbruches der kapitalistischen Gesellschaftsordnung" vollkommen aufwiegen. Lange könnte die „naturnothwendige" Entwicklung schließlich nicht einmal gehemmt werden, da dieselbe nach Kautsky „heute im Zeitalter des Dampfes und der Elektricität eine so schnelle geworden ist, daß wir sie mit unsern eigenen Augen verfolgen können" [1].

Allein der kleine und mittlere Besitz, ebensowie die industriellen Arbeiter werden umsonst auf eine derartige wahrhafte Unterstützung seitens der Socialdemokraten warten. Für eine Reform wirkt die Partei nur so weit, als ihre Reputation bei den eigenen „Genossen" oder die bessere Erreichung des letzten communistischen Zieles dies fordert. „Jeder

[1] Kautsky a. a. O. S. 3.

Vortheil, den man für die Sache der Arbeiter erreichen kann, darf nur aufgefaßt werden als ein Mittel, die Kampfstellung der Partei zu bessern, um endlich den letzten Schlag kräftiger führen zu können." So erklärte Bebel auf dem Erfurter Parteitage. Im übrigen aber gilt hier der Grundsatz, welchen derselbe socialistische Führer auf dem internationalen Brüsseler Congresse ausgesprochen hat: „Was wir wollen, ist, die Wunden am Gesellschaftskörper offen halten, die Klassengegensätze möglichst scharf zum Ausdrucke gelangen lassen."

7. Es hätte nach dem Gesagten an und für sich nicht der besondern Erklärung bedurft, daß Vertreter des kleinen und mittlern Besitzes als solche innerhalb der socialdemokratischen Partei auf eine führende Rolle und entsprechende Stellung niemals Anspruch erheben können. Gleichwohl enthält der dritte Abschnitt des theoretischen Theiles des Erfurter Programms auch die ausdrückliche Hervorhebung der proletarischen Exclusivität bei Durchführung des socialistischen Programms:

„Diese gesellschaftliche Umwandlung bedeutet die Befreiung nicht bloß der Arbeiterklasse, sondern der gesamten Menschheit, die unter den heutigen Zuständen leidet. Aber diese Befreiung kann nur das Werk der Arbeiterklasse sein, weil alle andern Klassen, trotz der Interessenstreitigkeiten unter sich, auf dem Boden des Privateigenthums an Productionsmitteln stehen und die Erhaltung der Grundlagen der heutigen Gesellschaft zum gemeinsamen Ziel haben.

Der Kampf der Arbeiterklasse gegen die kapitalistische Ausbeutung ist nothwendigerweise ein politischer Kampf. Die Arbeiterklasse kann ihre ökonomischen Kämpfe nicht führen und ihre ökonomische Organisation nicht entwickeln ohne politische Rechte. Sie kann den Uebergang der Productionsmittel in den Besitz der Gesamtheit nicht bewirken, ohne in den Besitz der politischen Macht gekommen zu sein.

Diesen Kampf der Arbeiterklasse zu einem bewußten und einheitlichen zu gestalten und ihm sein naturnothwendiges Ziel zu weisen — das ist die Aufgabe der socialdemokratischen Partei.

Die Interessen der Arbeiterklasse sind in allen Ländern mit kapitalistischer Productionsweise die gleichen. Mit der Ausdehnung des Weltverkehrs und der Production für den Weltmarkt wird die Lage der Arbeiter eines jeden Landes immer abhängiger von der Lage der Arbeiter in den andern Ländern. Die Befreiung der Arbeiterklasse ist also ein Werk, an dem die Arbeiter aller Culturländer gleichmäßig betheiligt sind. In dieser Erkenntniß fühlt und erklärt die socialdemokratische Partei Deutschlands sich eins mit den klassenbewußten Arbeitern aller übrigen Länder.

Die socialdemokratische Partei Deutschlands kämpft also nicht für neue Klassenprivilegien und Vorrechte, sondern für die Abschaffung der Klassenherrschaft und der Klassen selbst und für gleiche Rechte und gleiche Pflichten aller ohne Unterschied des Geschlechtes und der Abstammung. Von diesen Anschauungen ausgehend, bekämpft sie in der heutigen Gesellschaft nicht bloß die Ausbeutung und Unterdrückung der Lohnarbeiter, sondern jede Art der Ausbeutung und Unterdrückung, richte sie sich gegen eine Klasse, eine Partei, ein Geschlecht oder eine Rasse."

Zunächst wird die Marxsche Idee vom Klassenkampfe scharf betont, und das socialistische Dogma, daß die Befreiung des Proletariates nur das Werk der Arbeiterklasse selbst sein könne, wieder in den Vordergrund gerückt. Das Programm führt bloß einen, den wichtigsten, Grund hierfür an: weil das wirkliche oder vermeintliche Interesse der übrigen Klassen die Erhaltung des Privateigenthums fordere, während die Tendenz der historischen Entwicklung auf Untergang hindeute. „Die Mittelstände, der kleine Industrielle, der kleine Kaufmann, der Handwerker, der Bauer, sie alle bekämpfen die Bourgeoisie, um ihre Existenz als Mittelstände vor dem Untergang zu sichern. Sie sind also nicht revolutionär, sondern conservativ. Noch mehr, sie sind reactionär, sie suchen das Rad der Geschichte zurückzudrehen."[1] Von den Mittelständen ist demnach nichts zu hoffen, noch weniger von den ausbeutenden Reichen. Auch die Vertreter der nicht socialistischen Wissenschaft wollen sich durchaus nicht alle von der Nothwendigkeit der communistischen Gesellschaftsordnung überzeugen lassen, selbst wenn sie im übrigen durchaus von der evolutionistischen Idee der modernen Wissenschaft beherrscht sind. „So schreiend sind die Zustände der heutigen Gesellschaft, daß es niemand mehr wagt, der in der Politik oder der Wissenschaft ernsthaft genommen werden will, die Berechtigung der socialistischen Kritik zu läugnen. Im Gegentheil, die erleuchtetsten Köpfe in allen nichtsocialistischen Parteien erkennen an, daß sie einen ‚berechtigten Kern' habe, ja manche von ihnen erklären sogar den Sieg des Socialismus für unvermeidlich — aber nur bedingungsweise, nämlich nur dann unvermeidlich, wenn nicht die Gesellschaft plötzlich (?) Umkehr macht und sich bessert, was ganz nach Belieben (?) und mit Leichtigkeit (?) geschehen kann, wenn man sich beeilt, den besondern Wünschen der einen oder der andern dieser Parteien gerecht zu werden. Auf diese Weise entziehen sich selbst diejenigen Mitglieder der nichtsocialistischen Parteien, welche die socialistische Kritik am besten begriffen haben, durch einen logischen Seitensprung gerade an der entscheidenden Stelle der Nothwendigkeit, die Consequenzen dieser Kritik zu ziehen."[2] Es ist Geschmackssache, hier von einem „Seitensprunge" zu reden. Jedenfalls sagt Kautsky die Wahrheit, wenn er jenen Seitensprung einen „logischen" nennt.

Der Socialismus hat gewiß das Verdienst, eine zuweilen übertriebene, vielfach aber zutreffende Kritik der freiwirtschaftlichen Epoche

[1] Communistisches Manifest (3. Ausg., Zürich 1883), S. 11.
[2] Kautsky a. a. O. S. 179.

geliefert zu haben. Allein gerade er versteht es nicht, aus dieser Kritik die richtigen Consequenzen zu ziehen. In seiner materialistischen Geschichtsauffassung befangen, mit dem fertigen System im Kopfe, vermag der socialistische Gelehrte nicht vorurtheilsfrei den wahren Ursachen der heutigen Nothlage nachzuspüren. Würden die socialistischen Denker sich ein wenig von der Schablone des Marxismus und der materialistischen Geschichtsauffassung emancipiren, würden sie ruhig und objectiv die Verhältnisse erwägen, so könnte es ihnen unmöglich schwer fallen zu erkennen, daß die freiwirtschaftliche Form der heutigen Gesellschaft keineswegs mit der Dampfmaschine nothwendig verbunden gewesen sei und auch heute noch allmählich beseitigt werden kann. Sie wären dann vor dem höchst unlogischen „Seitensprung" bewahrt, nun um jeden Preis nur die eine, communistische Gesellschaftsordnung an Stelle der freiwirtschaftlichen setzen, mit der Freiwirtschaft zugleich die Freiheit vernichten zu wollen.

Indes eine Einigung zwischen Socialisten und Nichtsocialisten steht kaum zu erwarten, weil vielfach die Leidenschaft an Stelle der vernünftigen Überlegung getreten ist. Auch der Socialismus verzichtet seinerseits auf eine gemeinsame Reformarbeit. Was er will, das ist die Umgestaltung der Gesellschaftsordnung, zwar angeblich zum Besten der ganzen Gesellschaft, aber jedenfalls vollzogen allein durch das Proletariat.

8. „Der Kampf der Arbeiterklasse gegen die kapitalistische Ausbeutung ist nothwendigerweise ein politischer Kampf", sagt das Programm weiter. Warum? Weil jeder Klassenkampf, wie schon das communistische Manifest gelehrt[1], ein politischer Kampf, ein Kampf um Erlangung der politischen Macht für die emporstrebende Klasse ist. So muß auch das Proletariat, will es die Umgestaltung der ökonomischen Ordnung bewirken, zunächst sich in den Besitz der politischen Macht setzen, „sich zur nationalen Klasse erheben, sich als Nation constituiren"[2]. Der politische Einfluß aber besteht in der Beherrschung der Staatsgewalt. Da eine persönliche Beeinflussung des Staatsoberhauptes durch das Proletariat undenkbar, sieht sich dasselbe genöthigt, den Schwerpunkt seiner politischen Thätigkeit in das Parlament zu verlegen, um so allmählich die Staatsgewalt sich dienstbar zu machen. „Die letzte Consequenz des Parlamentarismus ist die parlamentarische Republik; ob diese das Königthum noch als Decoration beibehält, wie die Engländer thun, oder nicht, ist ziemlich gleichgiltig. Thatsächlich geräth in einem wirklich parlamentarisch regierten

---

[1] Kautsky a. a. O. S. 10. [2] Communistisches Manifest S. 16.

Lande die Staatsverwaltung in völlige Abhängigkeit vom Parlament, das den Geldsack, das heißt die Seele des modernen Staates wie jeder modernen Unternehmung, in der Hand hat. Und ein König ohne Geld ist heute noch schlimmer dran, als ein König ohne Land." [1]

Darum erstrebt die Socialdemokratie ganz folgerichtig einerseits die Vermehrung der Macht des Parlamentes und andererseits die Vermehrung ihrer eigenen Macht im Parlamente. Die Macht einer Klasse im Parlamente aber hängt insbesondere ab von der Ausbildung des Wahlrechtes. „Allgemeines gleiches directes Wahl- und Stimmrecht mit geheimer Stimmabgabe aller über 20 Jahre alten Reichsangehörigen ohne Unterschied des Geschlechtes für alle Wahlen und Abstimmungen" bildet daher die erste und wichtigste Forderung, welche das Programm in seinem praktischen Theil an den gegenwärtigen Staat stellt. Neben dem allgemeinen Stimmrecht werden als andere für die Entwicklung des Proletariates wichtige politische Rechte ebendaselbst Rede- und Preßfreiheit, ganz besonders das freie Koalitionsrecht gefordert.

Die Antheilnahme der Arbeiterklassen an der Politik führt früher und später in jedem Lande zur Bildung einer eigenen politischen Arbeiterpartei, welche die zerstreuten Kräfte zusammenfaßt, sie zunächst zum politischen Siege führt und, in den Besitz der staatlichen Gewalt gelangt, diese anwenden wird, um die communistische Gesellschaftsordnung zum Heile aller einzuführen. „Das Proletariat als die unterste der ausgebeuteten Klassen kann die Herrschaft, die es erobert, nicht dazu benutzen, wie es andere Klassen vor ihm gethan, die Last der Ausbeutung auf andere Schultern abzuwälzen, sich selbst zu einer ausbeutenden Klasse zu machen. Es muß sie dazu benutzen, seiner Ausbeutung, damit aber jeder Ausbeutung in der bürgerlichen Gesellschaft ein Ende zu machen. Die Wurzel seiner Ausbeutung ist jedoch das Privateigenthum an den Productionsmitteln. (?) Das Proletariat kann jene nur beseitigen, wenn es dieses aufhebt. (?) Wenn seine Eigenthumslosigkeit es möglich macht, das Proletariat für die Abschaffung des Privateigenthums zu gewinnen, so zwingt seine Ausbeutung das Proletariat dazu, diese Abschaffung zu vollziehen und an die Stelle der kapitalistischen Production die genossenschaftliche zu setzen." [2]

Herr Kautsky verfügt, wie man sieht, abgesehen von seiner sonstigen Begabung, über eine reiche Phantasie und eine gewisse liebenswürdige

[1] Kautsky a. a. O. S. 221. [2] A. a. O. S. 229.

Naivetät. Denn beides gehört doch zu der Annahme, daß die Menschen dem Phantom der socialistischen Gesellschaft ihre *ökonomische Selbständigkeit* opfern würden. Auch dürften in jeder Gesellschaftsform, solange die menschlichen Leidenschaften sich geltend machen werden, zum Theil erfolgreiche Versuche der Ausbeutung und Unterdrückung immer wieder vorkommen. Allerdings legt Kautsky die Hand auf den wunden Fleck, wenn er einerseits von der *Eigenthumslosigkeit* breiter Schichten der Bevölkerung, andererseits von der kapitalistischen *Ausbeutung* der Arbeiter *vermittelst* des Eigenthums redet. Allein die Eigenthumslosigkeit *vieler* wird nicht durch die Eigenthumslosigkeit *aller* geheilt, sondern durch die Beseitigung der Freiwirtschaft, durch Einführung einer gebundenen Gesellschaftsordnung, durch Einrichtungen, welche im stande sind, eine *aufsteigende* Klassenbewegung herbeizuführen. Die kapitalistische Ausbeutung andererseits wäre zu Ende, sobald an Stelle der künstlichen Fruchtbarkeit des Kapitals, die durch allerlei Titel den Profit ungebührlich und geradezu wucherisch zu steigern sucht, eine bloße Vergeltung der Productionskosten, ein Lohn für die Leitung und ein mäßiger Gewinn treten würde. Wird der *Zins* aus dem Preise der Ware entfernt, dann hat die Ausbeutung ihr Ende erreicht; der Arbeiter erhält, was ihm gebührt, — und jedenfalls *mehr*, als der Zukunftsstaat ihm gewähren könnte.

9. Die Vollständigkeit der Darstellung erfordert es, daß wir ebenfalls den *praktischen* Theil des Programms hierher setzen. Derselbe enthält die Forderungen, welche die Socialdemokratie als praktische Partei an die heutige Gesellschaft und den heutigen Staat stellt, um damit die Erreichung ihrer Endziele anzubahnen.

„Ausgehend von diesen [allgemeinen und theoretischen] Grundsätzen fordert die socialdemokratische Partei Deutschlands *zunächst*:

1. Allgemeines gleiches directes Wahl- und Stimmrecht mit geheimer Stimmabgabe aller über 20 Jahre alten Reichsangehörigen *ohne Unterschied des Geschlechtes* für *alle* Wahlen und Abstimmungen. Proportionalwahlsystem[1]; und bis zu dessen Einführung gesetzliche Neueintheilung der Wahlkreise nach jeder Volkszählung. Zweijährige Gesetzgebungsperioden. Vornahme der Wahlen und Abstimmungen an einem gesetzlichen Ruhetage. Entschädigung für die gewählten Vertreter. Aufhebung jeder Beschränkung politischer Rechte außer im Falle der Entmündigung.

---

[1] Das geforderte *Proportionalwahlsystem* will, daß die Zahl der Vertreter einer Partei sich nach der Gesamtzahl der bei der betreffenden Wahl für diese Partei abgegebenen Stimmen richte. So erhielten z. B. bei den Februarwahlen 1890 die Socialdemokraten etwa 1/5 aller Stimmen. Nach dem Proportionalwahlsystem würden sie also auch 1/5 aller Abgeordnetensitze beanspruchen können; nicht bloß 35, sondern 79 Abgeordnete zählen.

2. Directe Gesetzgebung durch das Volk vermittelst des Verwerfungsrechtes. Selbstbestimmung und Selbstverwaltung des Volkes in Reich, Staat, Provinz und Gemeinde. Wahl der Behörden durch das Volk, Verantwortlichkeit und Haftbarkeit derselben. Jährliche Steuerbewilligung.
3. Erziehung zur allgemeinen Wehrhaftigkeit. Volkswehr an Stelle der stehenden Heere. Entscheidung über Krieg und Frieden durch die Volksvertretung. Schlichtung aller internationalen Streitigkeiten auf schiedsgerichtlichem Wege.
4. Abschaffung aller Gesetze, welche die freie Meinungsäußerung und das Recht der Vereinigung und Versammlung einschränken oder unterdrücken.
5. Abschaffung aller Gesetze, welche die Frau in öffentlicher und privatrechtlicher Beziehung dem Manne unterordnen.
6. Erklärung der Religion zur Privatsache. Abschaffung aller Aufwendungen aus öffentlichen Mitteln zu kirchlichen und religiösen Zwecken. Die kirchlichen und religiösen Gemeinschaften sind als private Vereinigungen zu betrachten, welche ihre Angelegenheiten vollkommen selbständig ordnen.
7. Weltlichkeit der Schule. Obligatorischer Besuch der öffentlichen Volksschulen. Unentgeltlichkeit des Unterrichtes, der Lehrmittel und der Verpflegung in den öffentlichen Volksschulen sowie in den höhern Bildungsanstalten für diejenigen Schüler und Schülerinnen, die kraft ihrer Fähigkeiten zur Ausbildung geeignet erachtet werden.
8. Unentgeltlichkeit der Rechtspflege und des Rechtsbeistandes. Rechtsprechung durch vom Volke gewählte Richter. Berufung in Strafsachen. Entschädigung unschuldig Angeklagter, Verhafteter und Verurtheilter. Abschaffung der Todesstrafe.
9. Unentgeltlichkeit der ärztlichen Hilfeleistung einschließlich der Geburtshilfe und der Heilmittel. Unentgeltlichkeit der Todtenbestattung.
10. Stufenweise steigende Einkommen- und Vermögenssteuer zur Bestreitung aller öffentlichen Ausgaben, soweit diese durch Steuern zu decken sind. Selbsteinschätzungspflicht. Erbschaftssteuer, stufenweise steigend nach Umfang des Erbgutes und Entfernung der Verwandtschaft. Abschaffung aller indirecten Steuern, Zölle und sonstigen wirtschaftspolitischen Maßnahmen, welche die Interessen der Allgemeinheit den Interessen einer bevorzugten Minderheit opfern.

Zum Schutze der Arbeiterklasse fordert die socialdemokratische Partei Deutschlands zunächst:

1. Eine wirksame nationale und internationale Arbeiterschutzgesetzgebung auf folgender Grundlage:
   a) Festsetzung eines höchstens acht Stunden betragenden Normalarbeitstages.
   b) Verbot der Erwerbsarbeit für Kinder unter vierzehn Jahren.
   c) Verbot der Nachtarbeit, außer für solche Industriezweige, die ihrer Natur nach, aus technischen Gründen oder aus Gründen der öffentlichen Wohlfahrt Nachtarbeit erheischen.
   d) Eine ununterbrochene Ruhepause von mindestens 36 Stunden in jeder Woche für jeden Arbeiter.
   e) Verbot des Trucksystems[1].

[1] Das Trucksystem besteht darin, daß der Lohn ganz oder theilweise statt in Geld in Waren ausgezahlt wird. Die Waren entsprechen nicht immer den Bedürfnissen der Arbeiter und müssen von diesen nicht selten mit Verlust wieder verkauft werden.

2. Ueberwachung aller gewerblichen Betriebe, Erforschung und Regelung der Arbeitsverhältnisse in Stadt und Land durch ein Reichsarbeitsamt, Bezirksarbeitsämter und Arbeitskammern. Durchgreifende gewerbliche Hygiene.
3. Rechtliche Gleichstellung der landwirtschaftlichen Arbeiter und der Dienstboten mit den gewerblichen Arbeitern; Beseitigung der Gesindeordnungen.
4. Sicherstellung des Coalitionsrechtes.
5. Uebernahme der gesamten Arbeiterversicherung durch das Reich mit maßgebender Mitwirkung der Arbeiter an der Verwaltung.

Einige wenige Bemerkungen mögen uns zur theilweisen Erläuterung dieses praktischen Theiles des Programmes gestattet sein.

10. Die politischen Forderungen sind im wesentlichen dieselben geblieben, wie im Gothaer Programm. Sie stellen sich gewissermaßen als Specialisirungen der einen, allgemeinen und centralen Forderung dar, welche als das nächste Ziel aller politischen Bestrebungen der deutschen Socialdemokratie gelten darf: consequente Durchführung der liberalen, Rousseauschen Staatsidee, die Einführung der demokratischen Republik im weitesten Sinne des Wortes. Allerdings gibt Kautsky zu, daß in den modernen Großstaaten unmöglich die ganze Gesetzgebung direct durch das Volk geübt, ebensowenig wie die Staatsverwaltung unmittelbar vom Volk gelenkt oder überwacht werden könne. Darum hält er das Parlament nicht für ganz überflüssig, will jedoch in Einzelfällen das Volk aus eigener Initiative zur Corrigirung des Parlamentes in Thätigkeit treten lassen[1]; oder, wie das Programm sich ausdrückt: „directe Gesetzgebung durch das Volk vermittelst des Verwerfungsrechtes." Im Grunde genommen können eigentlich diese und andere Forderungen nicht als Wünsche betrachtet werden, die innerhalb des heutigen Deutschen Reiches zur Durchführung gelangen sollen. Vielmehr charakterisieren sie sich eher als die Forderung der Beseitigung dieses heutigen Reiches mit seiner immerhin noch mächtigen Stellung des Monarchen. Gerade hierdurch unterscheidet sich das Erfurter vom Gothaer Programm, welch letzteres der Art und Weise wegen, wie es die politischen Forderungen formulirte, scharfen Tadel von Karl Marx erfuhr. Wenn man den Muth nicht gehabt, die demokratische Republik offen zu fordern, wie die französischen Arbeiterprogramme unter Louis Philipp und Louis Napoleon dies gethan — sagt Marx —, dann hätte man sich auch nicht zu der Finte flüchten sollen, „Dinge, die nur in einer demokratischen Republik Sinn haben, von einem Staate zu fordern, der nichts

[1] Kautsky a. a. O. S. 220.

anderes als ein mit parlamentarischen Formen verbrämter, mit feudalem Beisatz vermischter, schon von der Bourgeoisie beeinflußter, bureaukratisch gezimmerter, polizeilich gehüteter Militärdespotismus sei".

Die demokratische Republik ist jedoch nur das nächste politische Ziel, nicht das Endziel der Socialdemokratie. Sie gilt lediglich als erste Vorstufe zur socialistischen Gesellschaft, als der unmittelbare Gegenstand der gesamten politischen Action der Partei. Kautsky nannte darum auch in der socialistischen Revue „Neue Zeit" den politischen Theil des Erfurter Programms ein „socialdemokratisches Actionsprogramm", welches die bloß vorläufigen Ziele fixiren solle:

„Die Demokratie ist für uns nicht Selbstzweck, sondern nur das Mittel zu einem größern, wichtigern Zwecke: der socialen Umgestaltung der Gesellschaft. Die Socialdemokratie ist ihrem ganzen Wesen nach revolutionär; die — formale — Demokratie dagegen nur unter bestimmten Voraussetzungen, in der Regel ist sie dagegen eher conservativ."

Nicht die conservative Demokratie erstrebt also die Socialdemokratie, sondern die revolutionäre, von welcher Karl Marx in der Kritik des Gothaer Programmentwurfes gesagt hat: „Zwischen der kapitalistischen und der communistischen Gesellschaft liegt die Periode der revolutionären Umwandlung der einen in die andere. Der entspricht auch eine politische Uebergangsperiode, deren Staat nichts anderes sein kann, als die revolutionäre Dictatur des Proletariats."

Als successive Ziele der socialistischen Action stellen sich demgemäß die folgenden dar:

a) Unmittelbares Ziel ist die demokratische Republik. In ihr erringt die socialistische Arbeiterpartei vollkommen die politische Macht und ist sodann im stande,

b) die proletarische Dictatur zu verkünden. Zweck dieser politischen Allgewalt des Proletariates ist die sociale Revolution, d. h. die Beseitigung des Privateigenthums an den Productionsmitteln, — auf friedlichem Wege, wenn niemand sich widersetzt, durch Blut und Eisen, sofern ein Widerstand sich erhebt. Aber auch die proletarische Dictatur bildet nur eine vorübergehende Phase. Hat sie ihren historischen Zweck erfüllt, dann ist

c) die socialistische „Gesellschaft", das Endziel der gesamten proletarischen Action, erreicht. In derselben gibt es keine Klassenherrschaft und keine Klassen mehr. Alle besitzen gleiche Rechte und gleiche Pflichten

ohne Unterschied des Geschlechtes und der Abstammung, d. h. für alle ist die Knechtschaft in gleicher Weise eingeführt.

11. Wir sagen nicht zuviel, wenn wir von einer allgemeinen Knechtschaft im Zukunftsstaate reden. Bereits die unmittelbaren praktischen Forderungen des Programms geben einen Vorgeschmack davon, indem sie „den obligatorischen Besuch der öffentlichen Volksschulen" verlangen. Man beachte wohl, nicht ein gewisses Quantum von Schulung wird gefordert, nein, speciell der Besuch ganz bestimmter Schulen wird obligatorisch gemacht, d. h. eventuell erzwungen. Die geistige Vergewaltigung, welche der Liberalismus an der Jugend geübt, soll also auch im „freien" Staat des herrschenden Proletariats und in der „freien" Zukunftsgesellschaft fortgesetzt werden.

Wenig Eindruck macht es da, wenn das Erfurter Programm ebenso wie das Gothaer an dem Satze festhält, daß Religion Privatsache sei. Die Beibehaltung dieses Satzes, sagte v. Vollmar in einer Münchener Rede, sei „agitatorisch" geboten. „Jeder, der einmal agitatorisch thätig gewesen ist, wird wissen, daß dieser Punkt des Programms uns sehr gute Dienste geleistet hat, und wir würden unzweifelhaft eine ungeheure Thorheit begehen, wenn wir ihn ändern würden." [1] Hier ist der Punkt, wo offen und eingestandenermaßen die Socialdemokratie zur Perfidie ihre Zuflucht nimmt. Die Herren, welche innerhalb der Partei die Führerrolle übernommen, verstehen nämlich unter „Religion" nur „phantastische Wiederspiegelungen in den Köpfen der Menschen" [2], eine Angelegenheit des innern „Gefühles". „Hat jemand noch religiöse Bedürfnisse, so mag er sie mit seinesgleichen befriedigen. Die Gesellschaft kümmert sich nicht darum" [3], d. h. im stillen Herzenskämmerlein mag jeder „fühlen", was er will, aber im öffentlichen Leben hat eine Kirche keine Existenzberechtigung.

Wer übrigens die Entwicklung innerhalb der socialistischen Partei verfolgt, der wird unschwer erkennen, daß dieser Programmpunkt nur provisorischen Charakters ist und vielleicht bald schon aus dem Programm verschwinden wird. Auch auf dem Berliner Parteitag im November 1892 wurde von einzelnen Genossen im Interesse der Ehrlichkeit der Antrag gestellt, den Passus 6 im Programm: „Religion ist Privatsache",

---

[1] Protokoll des Parteitages zu Halle S. 185.

[2] Fr. Engels, Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft (2. Aufl., Zürich 1886), S. 304.

[3] Bebel, Die Frau (14. Aufl., Stuttgart 1892), S. 320.

zu streichen und dafür folgende Erklärung aufzunehmen: „Die Religionen und deren Lehrer sind überall dort zu bekämpfen, wo dieselben dem Fortschritt der Wissenschaft entgegentreten oder die nach Erlösung aus wirtschaftlicher und politischer Knechtschaft ringende Menschheit an der Erreichung dieses Zieles zu hindern suchen." Höchst lehrreich waren die Erörterungen, welche sich an die Berathung dieses eventuellen Antrages in einer socialistischen Versammlung zu Halle knüpften. Alle Redner kamen darin überein, daß die Bekämpfung der Religion Aufgabe der Socialdemokratie sei. Diese Aufgabe werde ja auch thatsächlich, wo es nur eben angehe, von den Agitatoren und in der Presse überall erfüllt. Wenn aber im Programm diese Bekämpfung als Pflicht hingestellt werde, dann würde zweifelsohne die Partei davon Schaden haben, wie die Berichte aus katholischen Gegenden genügend erkennen ließen. Man möge sich daher einstweilen damit begnügen, „Aufklärung" in die Massen zu bringen, „Klassenbewußtsein" unter den Arbeitern zu schaffen. Dann komme zuletzt die Bekämpfung der Religion von selbst.

Eines Commentars bedürfen derartige Auslassungen nicht. Jedenfalls sind sie wenig geeignet, ein günstiges Licht auf die Ehrenhaftigkeit der socialistischen Agitation zu werfen.

12. Der letzte socialdemokratische Parteitag, welcher zu Berlin vom 14.—21. November 1892 tagte, hat für die Fortbildung des Programms nichts geleistet; im Gegentheil wurden alle Anträge auf Programmänderung in Bausch und Bogen abgewiesen.

Der Parteitag suchte die Geschlossenheit der Partei nach außen zu wahren, innere Zwistigkeiten beizulegen oder wenigstens ihnen den acuten Charakter zu nehmen. So wird insbesondere die von Liebknecht und v. Vollmar eingebrachte Resolution gegen den Staatssocialismus, für welchen die Partei bisher nicht einmal einen festen Begriff gefunden, kaum eine dauernde Beseitigung der Meinungsverschiedenheiten zwischen süddeutscher und norddeutscher Socialdemokratie bewirken können.

Ebenso wenig dürfte der „Klassenkampf" innerhalb des vierten Standes durch Liebknechts Declamationen gegen das „Lumpenproletariat" endgiltig beseitigt sein.

Kautsky hat den „wissenschaftlichen" Begriff des „Lumpenproletariats" näher dargelegt [1]. Zu demselben zählen jene besitzlosen Arbeitsunfähigen oder die der Gelegenheit zur Arbeit entbehrenden Personen,

[1] Kautsky a. a. O. S. 186 ff.

denen nichts übrig bleibt, „als zu betteln, zu stehlen oder sich zu prostituiren. Man stellte sie vor die Wahl, zu verhungern oder allen herrschenden Begriffen von Scham, Ehre und Würde zuwiderzuhandeln. Sie konnten ihr Leben nur dadurch fristen, daß sie fortdauernd die Sorge um die nächsten Bedürfnisse höher stellten, als die Sorge um ihren guten Ruf". Diese Lumpenproletarier nun bilden durchaus keine Opposition gegen die bestehende Gesellschaftsordnung. Im Gegentheil. Ernährt von den Bettelsuppen der Reichen werden sie nie „im Vorkampf einer revolutionären Bewegung stehen" [1].

Je mehr die mit angeblicher Naturnothwendigkeit sich vollziehende Entwicklung voranschreitet, je mehr die Arbeitslosigkeit zunimmt, je mehr endlich das Kleinbauern- und Kleinbürgerthum bis zum Äußersten herabkommt, — kurz, je mehr die Zersetzung und Auflösung der heutigen Gesellschaftsordnung in der Weise, wie die socialdemokratische Partei es wünscht und hofft, sich vollzieht, um so zahlreicher und mächtiger wird auch das „Lumpenproletariat" werden müssen. Es ist eben wiederum die Hegelsche Negation der Negation: alles, was wird, trägt den Keim der Vernichtung in sich selbst, — auch die socialdemokratische Partei. Die, welche der „Vorwärts" heute noch „Lumpen" oder „Ballonmützen" nennt, werden wohl dereinst die Erben der Herren Liebknecht und Bebel sein.

Hiermit beschließen wir unsere Bemerkungen zur Geschichte der socialdemokratischen Bewegung in Deutschland. Dieselben sollten in erster Linie nur die Entwicklung des Programms zur Darstellung bringen.

[1] Kautsky a. a. O. S. 188.

Heinrich Pesch S. J.

Wilhelm Georg Ward und die Wiederbelebung des Katholicismus in England.

Unter den Convertiten, welche als Lehrer und Schriftsteller durch Wort und That einen tiefgehenden Einfluß auf die Geschicke der katholischen Kirche in England geübt haben, nimmt Wilhelm Georg Ward eine hervorragende Stellung ein. Als Professor der Theologie, als langjähriger Redacteur der Dublin Review, die unter seiner Leitung einen europäischen Ruf erlangte, als Vorkämpfer des „Ultramontanismus", als Vertheidiger der alten Philosophie gegen Stuart Mill, Huxley ꝛc. hat Ward Großes geleistet. Als er im September 1845 zur katholischen Kirche übertrat, da hatte er wohl keine Ahnung, daß er dazu berufen sei, das wissenschaftliche Studium unter den Katholiken neu zu beleben, die Irrthümer einer liberalen Richtung unter den Katholiken selbst zu bekämpfen. Wie sich das alles so gefügt, das findet man ausführlich erzählt in dem soeben erschienenen Buche von Wilfrid Ward [1]. Hier mögen nur in Kürze einige Hauptzüge hervorgehoben werden.

Die geistige Versumpfung der meisten katholischen Länder gegen Ausgang des 18. Jahrhunderts und in den drei ersten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts ist allgemein anerkannt. Einige große Namen abgerechnet, konnte die katholische Kirche wenige bedeutende Philosophen und Theologen aufweisen. Schon die Lehrbücher, welche die Professoren ihren philosophischen und theologischen Vorlesungen zu Grunde legten, zeigten, wie leicht man

[1] William George Ward and the Catholic Revival. By *Wilfrid Ward*. XLVI and 468 p. 8⁰. London, Macmillan, 1893. Für die volle Würdigung eines Mannes, der so ganz und gar der Neuzeit angehört, fehlt freilich noch die richtige Perspective; aber es bleibt doch wahr, daß manche charakteristische Züge aus dem Leben Wards verloren gegangen wären, wenn der Sohn sie nicht gesammelt hätte. Die Charakteristiken Wards durch seine Freunde, die Briefe Wards an seine Freunde und die Antworten derselben verleihen dem Buche einen großen Werth. Nicht bloß der Historiker wird aus Wilfrid Wards Buch großen Nutzen schöpfen, sondern auch der Philosoph und der Theolog; die Bemerkungen und Analysen von Aufsätzen Georg Wards können als Einleitung zum Studium der Schriften Wards dienen. Wilfrid Ward ist kein blinder Bewunderer der Schriften seines Vaters; er bemüht sich, ein objectives, unparteiisches Urtheil zu fällen. Daß derselbe überall das Richtige getroffen, daß er namentlich über die neueste deutsche Literatur gut unterrichtet sei, möchten wir nicht behaupten. Aber wo so vieles Gute und Treffliche geboten wird, da wäre es kleinlich, Einzelheiten zu bemängeln

es mit der wissenschaftlichen Durchdringung des Lehrstoffes, mit der Widerlegung der landläufigen Irrthümer nahm. Während man allmählich in Deutschland, Frankreich, Italien mit dem alten Schlendrian aufräumte und das Bedürfniß einer bessern Methode fühlte, blieb man in England noch beim Alten; insbesondere benutzte man immer noch stark gallikanisch angehauchte Lehrbücher. Wie unter den englischen Priestern, so gab es auch unter den gebildeten Laien viele Gallikaner, welche jede Abweichung von der ihnen geläufigen Lehre und Praxis mit Mißtrauen betrachteten. Infolge dieser Isolirung und des Sichabschließens von der katholischen Bewegung, welche sich in den dreißiger Jahren in andern Ländern vollzog, geschah es, daß die englischen Katholiken hinter der allgemeinen Entwicklung zurückblieben. Wiseman, der seine Bildung in Rom erhalten hatte, war fast der einzige Theologe, der die Bedeutung der Oxforder Bewegung begriffen und durch einen Aufsatz in der Dublin Review Newmans Glauben an die Via Media erschüttert hatte. Manche von den alten Katholiken waren mit dem später zum Erzbischof von Westminster ernannten Wiseman nicht einverstanden und bereiteten ihm viele Schwierigkeiten. Die einen waren Anhänger des Alten und verabscheuten alles Italienische und Fremde als für England nicht passend, die andern huldigten einer liberalen Richtung in kirchlichen Dingen.

Der Führer dieser liberalen Richtung war Sir John, später Lord Acton, ihr Organ der Rambler, später die Home and Foreign Review. Beide Zeitschriften waren vortrefflich redigirt; aber der Ton, den die Mitarbeiter anschlugen, war oft anstößig und beleidigend. Statt den Verhältnissen Rechnung zu tragen und auf die Vorurtheile ihrer Gegner die nöthige Rücksicht zu nehmen, brachen diese Männer den Stab über alles, was mit ihren eigenen Ansichten nicht übereinstimmte. Zudem waren sie mehr oder minder Gallikaner und betrachteten mit Eifersucht den Einfluß, welchen der Heilige Stuhl auf die katholischen Angelegenheiten übte. Wenn sich irgendwie eine Gelegenheit bot, die Päpste anzugreifen, ließen sie dieselbe nicht unbenutzt. Diese Feindseligkeit gegen Rom, die Tactlosigkeit, mit welcher die eigenen Ideen als allein giltig dargestellt wurden, konnten die Bischöfe Englands nicht ungeahndet lassen, sie sahen sich zum Einschreiten genöthigt. Jedoch eine bloße Verurtheilung, das sahen die Bischöfe sehr wohl ein, konnte die Gegner nicht unschädlich machen: man mußte ihrem Organ ein anderes Organ entgegensetzen, man mußte die von den liberalen Katholiken angegriffenen Wahrheiten vertheidigen sowie die kirchlichen Maßregeln und Gewohnheiten in Schutz nehmen.

Die Dublin Review war von ihrer Höhe herabgesunken; man beschloß, ihr neues Leben einzuhauchen, und bat Ward, die Redaction zu übernehmen. Ward nahm an und gewann an Manning, Dalgairns, Henry Wilberforce tüchtige Mitarbeiter. Mitredacteur war Healy Thomson, später Cashel Hoey; im Juli 1863 erschien das erste von Ward redigirte Heft. Die Wahl des Redacteurs macht dem Scharfsinne und der Menschenkenntniß des Cardinals Wiseman Ehre. Ward war kein Stilist, seine Darstellung war schwerfällig und trocken, er besaß nicht die ausgebreiteten historischen Kenntnisse eines Lord Acton, er hatte sich nur wenig mit biblischen Studien beschäftigt; aber er war ein tüchtiger Theologe und Philosoph, ein gewandter und schlagfertiger Dialektiker, der mit unerbittlicher Logik alles Unbestimmte, Halbwahre verfolgte, überall aus den Vordersätzen seiner Gegner die letzten Consequenzen zog. Ward war in der Theologie Autodidakt, er hatte nie theologische Vorlesungen gehört; wohl aber hatte er sich mit ganzer Seele auf das Studium der scholastischen Theologie geworfen und hier aus dem Vollen geschöpft. Seine Lieblingsautoren waren Suarez, Vasquez, Lugo, Kleutgen, Franzelin. Mit großer Schlagfertigkeit verband Ward eine seltene Unerschrockenheit, die bisweilen zur Rücksichtslosigkeit wurde; geschah dies beim Kampfe mit gemeinen Gegnern, so mochte man es begreiflich finden. Weniger zu entschuldigen ist Wards Benehmen gegen Newman und andere treffliche Katholiken, welche nicht so weit gehen wollten als er und deshalb gegen die Einseitigkeit desselben Protest einlegten. Doch geht aus der ausführlichen Darstellung seines Sohnes klar hervor, daß Ward in allen diesen Fehden frei war von persönlicher Abneigung, Eigensinn und Eitelkeit, daß er in allem, was er schrieb, nur die Wahrheit sowie das Wohl der Kirche im Auge hatte. Ward vertheidigte schon lange vor der Berufung des vaticanischen Concils die Vorrechte des Heiligen Stuhles und die Unfehlbarkeit des Papstes. Er war einer der ersten, der Döllingers „Kirche und Kirchen" einer scharfen Kritik unterzog, der viel klarer als irgend ein anderer die Gefahr voraussah, welche der Kirche von den Anhängern Döllingers in England drohte. In ihnen erblickte er weit gefährlichere Gegner als in den Protestanten. Bei alledem muß man gestehen, daß das schroffe Auftreten Wards den Streit vielfach verbittert hat. Wards Richtung war so durch und durch conservativ, sein Abscheu gegen den Liberalismus in geistlichen Dingen war so tief gewurzelt, daß er ohne Rücksicht auf die verschiedenen Charaktere und Anlagen an jeden gleichmäßig die Forderung stellte, er solle gleich ihm selbst die Principien, zu denen er sich bekenne,

bis zu ihren letzten Consequenzen verfolgen. Freilich am Abend seines Lebens gestand Ward selbst, daß er in seiner Polemik vielfach zu weit gegangen. Mitten im Kampfgewühle aber erschien ihm die zarte Rücksicht, mit welcher Newman die liberalen Katholiken wie Acton behandelt wissen wollte, mehr oder minder als Verrath an der heiligen Sache.

Der Einfluß Wards beschränkte sich nicht auf Großbritannien und Irland und auf die englisch sprechende Bevölkerung in Amerika und den Kolonien: die Dublin Review erlangte durch ihn einen europäischen Ruf, manche der tüchtigsten Vertheidiger des Papstthums erhielten ihre Anregung von Ward. Obgleich Laie und Familienvater, besaß Dr. Ward (Papst Pius IX. verlieh ihm den Titel Doctor der Theologie) so tiefe und ausgebreitete Kenntnisse der Theologie, wie wenige. Der berühmte irische Theologe Dr. O' Reilly S. J. stellte Ward dieses Zeugniß aus.

Es ist hier nicht der Ort, eine Analyse der verschiedenen Aufsätze Wards zu geben oder die Vorzüge und Mängel derselben hervorzuheben. Wenn unter den Katholiken Englands der Altkatholicismus keine Anhänger fand, wenn vielmehr die Führer der liberalen Partei sich den Bestimmungen des vaticanischen Concils unterwarfen, so verdankt man das nicht zum wenigsten den Bemühungen Wards und dem besondern Vertrauen, das die Erzbischöfe und Cardinäle von Westminster Wiseman und Manning auf Ward setzten.

Wenn Ward den liberalen Katholiken Englands ein Stein des Anstoßes war, und er sich mit manchen alten Freunden aus der Orforder Zeit überworfen hatte, so gewann er unter den Protestanten nicht nur die Hochachtung und Liebe mancher frühern, sondern auch mancher ganz neuen Freunde. Während sein Verhältniß zu Acton und seinem Anhang, ja selbst zu dem sonst hochverehrten Newman sich immer trüber gestaltete, wurden die Beziehungen zu protestantischen Gelehrten von Tag zu Tag freundlicher und anregender. Zu diesen Freunden zählen vor allem Tait, Bischof von London, später Erzbischof von Canterbury, Jowett, Uebersetzer des Plato, beide Collegen Wards im Balliol College, Dechant Stanley, Goulburn. Sie fanden, daß Ward derselbe heitere, offene und gutmüthige Charakter geblieben, daß er noch immer das Theater sehr liebte, die Schauspieler nachahmte, lustige Lieder sang, dann aber von der lustigsten Unterhaltung ganz plötzlich auf die Erörterung tief philosophischer und theologischer Fragen überspringen konnte. Waren seine Schriften bisweilen schwerfällig, so war der mündliche Vortrag überaus fesselnd und interessant. Ward sprach nie über Gegenstände, die er nicht ganz beherrschte, und er

gestand gegebenen Falls offen ein, er sei in diesen oder jenen Dingen so unwissend wie ein Kind. Gerade deshalb fühlten sich die Gelehrten zu ihm hingezogen, gerade deshalb waren sie so begierig, sein Urtheil zu vernehmen.

So konnte es auch geschehen, daß Ward der Mittelpunkt der philosophischen Gesellschaft wurde, der er von ihrer Gründung 1869 bis zum Jahre 1878 angehörte. Zu den Mitgliedern dieser Gesellschaft zählten Manning und Dalgairns, ferner Protestanten der verschiedensten Richtungen: M. Grant-Duff, R. H. Hutton, Sir James Stephen, Huxley, Tyndall, Martineau, Sidgwick, Mark Pattison, Alford, Lord Tennyson, Frederic Harrison; Staatsmänner wie Gladstone, Lord Selborne, Herzog von Argyll, außerdem manche protestantische Bischöfe. Hutton beschreibt die drei Katholiken, welche der Verbindung angehörten, also: „Damals und noch später war ich sehr frappirt durch den markirten Unterschied der katholischen Mitglieder von allen übrigen. Drei so grundverschiedene Charaktere, wie Dr. Ward, P. Dalgairns und Erzbischof Manning, die alle Convertiten waren, findet man selten beisammen. Und doch war ihren Gesichtern ein ganz eigenartiger Stempel einer bestimmten geistlichen Autorität aufgedrückt, welche ich nur an Katholiken und zwar an solchen Katholiken bemerkt habe, die eine geraume Zeit der von ihnen anerkannten Autorität sich unterworfen haben. In der metaphysischen Gesellschaft fanden sich Charaktertypen aller Art. . . . Auf dem Gesicht der Katholiken bemerkte man kein gedankenvolles Grübeln, vielmehr einen Ausdruck der dankbaren Demuth, gepaart mit unwillkürlicher Genügsamkeit, echte Demuth, aufrichtige Dankbarkeit für die Autorität, für den festen Grund, auf dem sie ihre Anker ausgeworfen. Daneben waren sie sich der Fülle der Autorität und der Hilfsmittel für das geistige Leben bewußt, von denen die übrigen nur einen geringen Theil zu besitzen schienen."

Ward hat der katholischen Kirche durch seine Theilnahme an der philosophischen Gesellschaft einen großen Dienst geleistet; denn er machte seine Landsleute, die von der katholischen Lehre höchst unklare, ja falsche Vorstellungen hatten, mit der Wahrheit bekannt. Ward wurde bald die Seele der ganzen Gesellschaft. Der Agnostiker Huxley war einer der ersten, welcher die dialektische Gewandtheit Wards anerkannte, mit dem er viel lieber disputirte als mit den Anglikanern, welche ihre Ansicht in der Regel zu verschleiern suchten. Die Freundlichkeit und Liebenswürdigkeit der verschiedenen Gelehrten gegen einander ließ nichts zu wünschen übrig. Dalgairns konnte mit Recht sagen: „Wir haben einander nicht bekehrt, aber wir denken besser voneinander." Gerade diese gegenseitige Achtung und dieses gegen-

seitige Wohlwollen ließ die Gegensätze, welche die einzelnen Mitglieder in der Ansicht der übrigen zu erblicken glaubten, als minder schroff erscheinen. Für Ward war der persönliche Verkehr mit so vielen durch Geist und Kenntnisse ausgezeichneten Männern höchst bildend; denn es war ihm hierdurch leicht gemacht, die Eigenthümlichkeiten seiner Gegner zu verstehen. Huxley, Sidgwick, Martineau stimmen darin überein, daß Ward einer der tüchtigsten Dialektiker war, daß seine Antworten immer auf den Kern gingen, daß die Fragen, welche er seinen Gegnern stellte, oder die Einwände, welche er machte, äußerst schwer zu beantworten waren.

Seit dem Jahre 1871 begann Ward das große Werk seines Lebens: die Vertheidigung des Theismus gegen Agnosticismus und andere moderne Irrthümer. Eine schwere Krankheit, die ihn an den Rand des Grabes gebracht hatte, dämpfte seine Kampfbegier und seinen natürlichen Ungestüm. Ward zog sich beinahe ganz von dem Streit mit liberalen Katholiken zurück und widmete seine Kräfte fast ausschließlich dem Studium der Philosophie. Seine Absicht war es, ähnlich wie der hl. Thomas eine Vertheidigung der natürlichen Wahrheiten gegen die Ungläubigen in der Summa contra Gentiles unternommen, so den Theismus gegen den Unglauben unserer Zeit (Agnosticismus, Positivismus) zu vertheidigen. Es würde uns zu weit führen, wollten wir auf die Controversen mit Stuart Mill und Alexander Bain näher eingehen. Die Kritik der Philosophie Mills durch Ward gehört zu den tüchtigsten Leistungen der neuern Philosophie. Mill anerkannte den Werth der Gründe Wards und würde sich wohl mit demselben verständigt haben, wenn ihm ein längeres Leben beschieden gewesen wäre. Sein Tod war für Ward ein großer Verlust, weil Mill in seinen Controversen seine Gedanken viel bestimmter und klarer ausdrückte als die übrigen Vertreter seiner Richtung, und weil er, sobald er von der Richtigkeit der Gründe seines Gegners überzeugt war, seinen Irrthum auch eingestand. Ward konnte das von ihm geplante Werk, die Vertheidigung des Theismus, nicht vollenden; Krankheit und andere Beschäftigungen verhinderten ihn.

Im Jahre 1878 legte Ward sein Amt als Redacteur der Dublin Review nieder. Cardinal Manning sprach ihm öffentlich seinen Dank aus für die großen Dienste, welche er der Kirche geleistet hatte. Papst Leo XIII. ernannte ihn zum Commendatore des Gregoriusordens. Ward sollte die so wohlverdiente Ruhe nur vier Jahre genießen; er starb am 16. Juli 1882, tief betrauert von seiner Familie und seinen katholischen und protestantischen Freunden.

A. Zimmermann S. J.

Rußland und Konstantinopel im fünfzehnten Jahrhundert.

(Schluß.)

IV.

Am 24. Juni 1472 sahen die Einwohner Roms einen Reisezug die Stadt verlassen, so heterogen zusammengesetzt, wie ihn selbst die Hauptstadt der Christenheit nur selten erblickt. Der byzantinische Adler hatte an der Tiber nur kurze Rast gehalten; jetzt nahm er seinen Flug nach Norden. Seiner Führung vertrauten sich Griechen an, die Ehren und Reichthümer suchten; Italiener, die ihre theologischen Kenntnisse den Schismatikern mittheilen wollten; Russen, die, stolz auf ihre neue Herrscherin, bereits von der Eroberung des oströmischen Reiches träumten.

Unter den Griechen, welche Zoë begleiteten, nahm Jurj oder Georg Trachaniotes eine bedeutende Stellung ein; war er es doch, den Cardinal Bessarion im Jahre 1469 mit Gislardi nach Moskau gesendet. Er blieb später im Dienste des Groß-Kniaz und wurde von ihm zu verschiedenen Missionen verwendet. Ein anderer Grieche des Gefolges war der Gesandte der Brüder Zoës, Demetrius Trachaniotes. Der Fürst Konstantin, aus Morea herstammend, war gleichsam das geistliche Element unter den Kindern Griechenlands. Schon jetzt dachte er darüber nach, ob sein Beruf ihn nicht ins Kloster führe, und schien unter den fröhlichen Griechen ein Fremder. In der That stiftete er später das Auferstehungskloster in Utschma, in das er selbst als Mönch Cassian eintrat. Er starb am 21. Mai 1504 und ward in dem Kloster beigesetzt, dessen Stifter er war, und das seinen Namen bis zur Aufhebung im Jahre 1764 trug. Man verehrte ihn in der ganzen Provinz, zu der das Kloster gehörte, als Heiligen.

Als Vertreter des Papstes begleitete Bischof Anton Bonumbre, ein Genuese, Bischof von Accia auf Corsica, den Zug mit der Würde eines Legaten. Sixtus IV. trug Sorge, der Braut des Zaren die Wege zu ebnen, und sandte besondere Empfehlungsbreven an die Magistrate von Siena, Bologna, Nürnberg und Lübeck. „Unsere liebe Tochter in Jesu Christo“, heißt es im Breve an den Herzog von Modena, „die edle Frau Zoe, Tochter des rechtmäßigen Nachfolgers der Kaiser von Konstantinopel, Thomas Paläologus' ehrenvollen Angedenkens, hat bei dem Heiligen Stuhle eine Zuflucht gesucht, als sie nach dem Falle der Hauptstadt des Orients und der Eroberung des Peloponnes vor den gottlosen Türken fliehen mußte. Wir haben sie mit tiefstem Mitgefühl aufgenommen und wegen ihres Ranges mit Ehren überhäuft. Gegenwärtig begibt sie sich zu ihrem Gemahl, mit dem sie auf Unsere Veranlassung vor kurzem vermählt worden ist, dem theuern Sohn und erhabenen Herrscher Iwan, Großfürsten von Moskau, Nowgorod, Pskow, Perm u. s. f., Sohn des verstorbenen Großfürsten Basilius erlauchten Angedenkens. Wir, die Wir diese Zoe, eine Dame von so hoher Abstammung, mit Unserer liebenden Fürsorge umgeben, wünschen, daß

sie überall mit Wohlwollen aufgenommen und behandelt werde, und ermahnen Deine Hoheit durch gegenwärtiges Schreiben im Herrn, im Namen der Uns und dem Heiligen Stuhle, dessen Schützling Zoe ist, geschuldeten Ehrfurcht, sie an allen Orten Deiner Staaten, durch welche sie kommen wird, mit Freundlichkeit und Güte aufzunehmen. So wirst Du Lobes würdig sein und Uns die größte Genugthuung gewähren."

In Siena mit allen ihrem Range gebührenden Ehrenbezeugungen empfangen, reiste Zoë nach kurzem Aufenthalte nach Bologna weiter, wo sie am 10. Juli ankam. Die Einwohner begeisterten sich für ihre Jugendfrische, der Adel stritt sich um die Ehre, die Zügel ihres Pferdes zu halten. Eine ganz besondere Pracht aber kam zur Entfaltung, als Zoe sich in die Kirche des heiligen Dominicus begab, um die Gebeine des heiligen Stifters des Predigerordens zu verehren und einer auf seinem Grabe gefeierten Messe beizuwohnen. Volpe konnte es nicht über sich gewinnen, bei Vicenza, dem Orte seiner Herkunft, vorüberzuziehen, ohne sich in dem Glanze seiner neuen Stellung von seinen Adoptiv-Landsleuten bewundern zu lassen. Bald mußte Zoe dem Lande, dem sie ihre Erziehung verdankte, Lebewohl sagen.

Immer weiter ging der Zug nach Norden; die Alpen wurden überschritten, Innsbruck, Augsburg berührt, aber erst Nürnberg zu längerer Rast auserwählt. Am 10. August kam die Prinzessin in der freien Reichsstadt an und blieb vier Tage in derselben. Der Magistrat verehrte ihr einen herrlichen Gürtel, die Bürgerinnen ein Faß Wein und Zuckerwerk. Ein großer Ball vereinte die Elite der Bürgerschaft. Zwei Ritter zeigten vor Zoe ihre Turnierkünste und erhielten von ihr als Belohnung je einen goldenen Ring. Iwan, so berichten die Nürnberger Chronisten über dieses Ereigniß, ist ein Fürst, der „hinter Nowgorod wohnt", und dem der päpstliche Legat die Königskrone überbringen soll, wenn er den Christenglauben annimmt. Ob nicht Volpe, der seine deutsche Sprache noch nicht vergessen, den guten Nürnbergern diese Geheimnisse der Diplomatie mitgetheilt hatte?

Am 8. September feierte Lübeck die Ankunft der Tochter des Kaisers von Konstantinopel. Zwei Tage später befand sie sich bereits auf hoher See, um zu Schiffe den übrigen Weg in ihre neue Heimat zurückzulegen. In Reval, wo sie landete, bereiteten ihr die Deutschritter einen so angenehmen Empfang, daß sie daselbst zehn Tage verblieb, ehe sie nach Dorpat die Reise fortsetzte. Von Reval aus hatte Volpe Boten über Pskow und Nowgorod nach Moskau gesendet, um dem Zaren die glückliche Ankunft seiner Braut zu melden. In Dorpat kamen die Abgesandten des Großfürsten ihr entgegen, ihre Herrin im Namen Iwans zu begrüßen.

Die Nachricht von Zoes Ankunft verbreitete sich bald in Rußland überall; das Volk brannte vor Begier, an der Freude seines Herrschers theilzunehmen. Die Bewohner von Pskow waren die ersten, welche ihre neue Herrin begrüßten. Am 11. October kamen reichgeschmückte Schiffe über den Tschudischen See bis zur Mündung der Embach, um Zoe, die mit ihren Begleitern sich langsam dem Ufer des Sees näherte, ihre Huldigung darzubringen. Die Possadniks (Gouverneure) und Bojaren traten aus den Schiffen an das Land und berührten vor

der künftigen Großfürstin mit der Stirn den Boden, ehe sie ihr den Willkomm=gruß, Brod und Salz mit einem Becher Weines, darboten. Zoe wollte nicht länger in Livland bleiben, als sie hörte, daß am jenseitigen Ufer bereits ihr Reich beginne. Zwei Tage lang währte die Ueberfahrt über den See. Am 13. October hielten die Reisenden einige Stunden Rast bei dem alten Mutter=gottes=Kloster von Snietogorsk, wo der Abt mit den Mönchen ein feierliches Te Deum abhielt. Die Großfürstin legte hier den Herrscherschmuck an und begab sich alsbald nach Pskow. Am Stadtthore harrte ihrer bereits die Geistlich=keit, welche sie in die Kathedrale führte.

Mit dem Augenblicke, da Sophia den russischen Boden betrat (wir sagen Sophia, denn die russischen Schriftsteller kennen den Namen Zoe nicht, weshalb wir sie auch weiterhin Sophia nennen), war die katholische Christin in eine Schismatikerin umgewandelt. Noch eben ostentativ unirt, durch so lange Jahre von den Päpsten als ihre Tochter im Glauben angesehen, scheint Sophia ihre Ueberzeugungen in dem Augenblicke vollständig gewechselt zu haben, wo sie den Schmuck der Herrscherkrone anlegte. Das Volk jubelte ihr auf dem ganzen Wege zu. Was aber wollte jener Mann bei der Großfürstin, der in langem, rothem Gewande daherschritt, eine große Mitra auf dem Haupte, die Hände mit Handschuhen bekleidet, und vor dem man ein Kreuz mit einem Christus=körper hertrug? Vergeblich fragte einer der Bojaren den andern, was dies für ein Mann sei. Als der Zug in der Kathedrale ankam, sollte das Staunen der Magnaten sich in Wuth verwandeln. Der Mann im rothem Gewande war nach allen übrigen in die Kirche eingetreten. Dem byzantinischen Gebrauche gemäß war Sophia mit ihren griechischen und slavischen Begleitern zur Trapeza getreten und hatte die Heiligenbilder geküßt, um dann mit einer tiefen Verneigung dem Allerheiligsten ihre Verehrung zu bezeugen[1]. Jetzt war die Reihe an Bonumbre. Als der Legat, auf den alle Augen gerichtet waren, die Bilder nicht verehrte, sondern vor dem Allerheiligsten eine Kniebeugung machte, brach der allgemeine Unwille los. Ein lateinischer Ketzer war es also, der es wagte, in eine orthodoxe Certiew (Kirche) einzutreten und hier seine häretischen Bräuche zu üben. Sophia theilte die Entrüstung der übrigen und befahl dem Legaten, sofort den Heiligenbildern die gebührende Ehre zu erweisen. So that sie ihm denn kund, was in ihrem Herzen vor sich gegangen: Rom war ver=gessen, das orthodoxe (schismatische) Rußland hatte seine Stelle eingenommen. Nachdem man die Kirche verlassen, vereinte ein Fest die Reisegenossen und die Spitzen der Stadt. Der Honigwein floß in Strömen. Der Sitte gemäß brachten die Bojaren und Kaufleute ihrer Herrscherin Geschenke dar, 50 Rubel in barem Gelde. Auch Volpe ward nicht vergessen, 10 Rubel wurden auch ihm übergeben. Einen ähnlichen Empfang fand Sophia in Nowgorod. Die stolze Republik, der Iwan bereits den Untergang geschworen hat, bemüht sich um die

[1] In griechischen Kirchen steht vor dem für den Chor bestimmten Raume, in dem sich auch der Sitz des Bischofs befindet, ein Tisch (trapeza) mit Heiligenbildern. Vor diesem finden Taufen und andere feierliche Acte statt. Den Chor begrenzt der Ikonostas (Bilderwand) mit drei Thüren, hinter denen der Altar sich befindet.

Gunst des Selbstherrschers. Der Metropolit, der Gouverneur der Stadt und alle Behörden wetteifern, sich Sophia gefällig zu erweisen; doch es drängt sie, bald in ihre Residenz, bald zu ihrem Gemahle zu gelangen.

Noch waren die Reisenden einige Werst von Moskau entfernt, erzählen die Chroniken, als der Großfürst die Bojaren zu einer Berathung einberief, um eine große Schwierigkeit zu lösen, die ihm die Ankunft des Legaten verursacht hatte. Bonumbre hatte sich auf der ganzen Reise das lateinische Kreuz in einem Schlitten voranfahren lassen. Wäre es nur ein einfaches Kreuz gewesen, man hätte ihm weniger Beachtung geschenkt; aber auf demselben war der Leib des Heilandes, in Silber getrieben, angebracht. Der Großfürst wollte den Legaten nicht kränken, fürchtete aber, daß die Moskauer beim Anblick der feierlichen Ceremonie eines fremden Glaubens Anstoß nehmen möchten, und wünschte die Meinung der Bojaren zu erfahren. Einige glaubten, in Uebereinstimmung mit unserem Gesandten Iwan dem Welschen, daß man dies aus Ehrerbietung für den Papst, der Sophia entsendet, nicht verbieten dürfe; andere widersprachen, weil bis zu diesem Augenblicke noch nie im ganzen heiligen Rußland dem lateinischen Glauben Ehrerbietung erwiesen worden sei; zudem sei Isidors verderbliches Beispiel und Fall noch in frischem Andenken. Iwan war persönlich der letztern Meinung, wollte aber als kluger Diplomat sich vollständig sicher stellen. „An wen anders müssen wir in solchen Dingen uns wenden, um guten Rath zu erhalten, als an unsern geistlichen Vater, den Metropoliten?" rief er aus. Philipp täuschte seines Herrn Erwartung nicht. „Wenn du es gestattest, erhabener Herrscher", rief er, indem er erregt aufsprang, „daß in dem rechtgläubigen Moskau einem lateinischen Bischofe das Kreuz vorangetragen wird, wohlan, so ziehe denn der Fremde zu einem Stadtthore herein, während ich, dein Vater, durch ein anderes diesem befleckten Orte den Rücken wendend, von dannen eile. Den fremden Glauben ehren heißt den eigenen erniedrigen." Unverzüglich sandte der Großfürst den Bojaren Feodor Davidowitsch dem Legaten entgegen. Derselbe machte keine Schwierigkeiten, das Kreuz im Schlitten niederlegen zu lassen. Um so heftiger protestirte Volpe. „In Italien", rief er dem Bojaren zu, „hat man die Gesandten des Großfürsten mit Ehren überhäuft; es ist also billig, daß man in Moskau für den Legaten des Papstes wenigstens rücksichtsvoll ist." Der Grund seines Eifers war, wie die Chronik weiter berichtet, die Leichtigkeit, mit der Volpe von einem Bekenntniß zum andern überging. Orthodox in Rußland und nach griechischem Ritus wiedergetauft, hatte er in Italien seine Apostasie sorgfältig verborgen gehalten und sich als eifrigen Katholiken gebärdet. Bis jetzt war sein Doppelspiel ihm völlig gelungen, nunmehr aber konnte es allzuleicht eine tragische Wendung nehmen. Indes der Bojar Feodor hatte einen Befehl des Großfürsten; ob also auch tausend Gründe sich dessen Ausführung entgegenstellten, er wußte, daß es Pflicht des Dieners ist, nicht diese zu prüfen, sondern das Befohlene auszuführen. Das Kreuz verschwand, und der Legat konnte in Frieden einziehen.

Am 12. November kam Sophia in Moskau an. Moskau war damals noch nicht die Stadt mit den unzähligen Glockenthürmen, mit den metallgedeckten, weithin leuchtenden Domen; nichts von dem, was jetzt die ehemalige Reichs-

hauptstadt bei Sonnenuntergang einer indischen Stadt ähnlich erscheinen läßt, fand sich damals in ihren Mauern. Die Residenz des Großfürsten war nichts mehr als ein Haufe von elenden Holzwohnungen, die mit geringem Kostenaufwande errichtet waren und in keiner Weise auf einen Schatten von Kunst Anspruch machten. Dennoch aber waren die Reisenden angenehm überrascht. Der Winter verlieh der Stadt ein eigenthümliches Aussehen. Mit einer weißen Schneedecke verhüllt und mit einem dicken Eismantel überkleidet, erschienen die Häuser elegant und selbst schön. Besonderes Leben herrschte auf dem Flusse. Seit Monat October bereits war derselbe gefroren, und die Kaufleute hatten ihn mit ihren Buden bedeckt. Auf dem Lebensmittelmarkte war das Treiben am buntesten. Hunderte von Ochsen, Schafen, Schweinen und Kälbern standen getödtet und zu Eis erstarrt auf eigenen Füßen wie ein Heer in Schlachtordnung aufmarschirt da, nur auf den Käufer wartend. Auch Pferderennen und Wettkämpfe hatten auf dem Flusse statt, damit es den Besuchern des Marktes nicht an Kurzweil fehlte. Leider fehlte es dort auch nie an Betrunkenen. Kaum hatte sich die Nachricht verbreitet, daß Sophia angekommen, als die gesamte Bevölkerung sich in die Straßen ergoß, welche zur Kathedrale führten. Wohin in der That konnte der erste Gang der Herrscherin gerichtet sein als in das Haus Gottes? Der Metropolit erwartete die Großfürstin vor der Thüre der Kathedrale, ertheilte ihr seinen Segen und führte sie in die Wohnung der Fürstin Maria, der Mutter Iwans.

Hier traf Sophia zum erstenmal mit Iwan zusammen. Welchen Eindruck der Beherrscher der Russen auf die erhabene Waise machte, die, ohne Vermögen und fast ohne Vaterland, jetzt die Gemahlin eines großen Monarchen werden sollte, ist nicht bekannt. Schon trug der Erfinder der Knute damals den Beinamen der Schreckliche (grozny), den er in der Geschichte bewahrt hätte, wenn sein Enkel, der Schrecklichste der Schrecklichen, durch seine mit Nero wetteifernde Grausamkeit sich nicht diesen Titel für immer gesichert hätte. Iwan war ein Mann von ziemlicher Größe, nicht unschön, aber mit einem wilden Ausdruck, der jedem sofort seinen Charakter offenbarte. Sophia sollte indes keine Zeit behalten, solche Erwägungen anzustellen. Kaum hatte der Großfürst seine Braut begrüßt, als er sich mit ihr in das bescheidene hölzerne Gebäude begab, das damals als Kathedrale diente, da die alte steinerne Kathedrale zerstört war. Der Metropolit feierte mit den angesehensten Geistlichen eine Collectivmesse, bei der Iwan und Sophia die heilige Communion empfingen. Nach derselben fand die feierliche Vermählung Iwans mit Sophia statt, bei der seine Mutter, sein Sohn aus erster Ehe, Iwan (Johann), seine beiden Brüder Andreas und Boris, die Fürsten und Bojaren, der Legat Anton Bonumbre „mit seinen Römern", Demetrius Trachaniotes, der Gesandte der Paläologen und die mit ihm gekommenen Griechen als Zeugen assistirten. Leider haben die Chronisten die Einzelheiten dieser Feier nicht aufgezeichnet. Am Tage darauf wurden der Legat und der Gesandte von Sophias Brüdern dem Großfürsten feierlich vorgestellt und überreichten ihm Geschenke und Briefe.

Bonumbre blieb noch etwa elf Wochen in Moskau. Ein besonderes Ereigniß ist uns durch die Chronisten überliefert. Da man in Rom wegen

des Glaubens der Russen gegründete Zweifel gehegt hatte, sollte die Reise des Legaten als Gelegenheit dienen, dieselben zu verscheuchen. Wie weit seine Vollmachten gingen, welcher Art seine Instructionen waren, ist freilich unbekannt. Volpe hatte den Vorschlag gemacht, eine eingehende Untersuchung anzustellen; die Russen, so hatte er versichert, würden sich gern durch den Repräsentanten des Papstes belehren und zurechtweisen lassen. Auch ohne die Sprache des Landes zu verstehen, mußte der Legat auf den ersten Blick erkennen, daß zwischen den Behauptungen, die Volpe in Rom gemacht, und der Wirklichkeit ein unergründlicher Abstand war. Eine Untersuchung anzustellen über die Gelehrigkeit der Russen ging nicht wohl an ohne Zustimmung des Großfürsten. Dieser gab in der That seine Erlaubniß zu einer theologischen Disputation im Kreml. Natürlich fiel dem gegen Rom entflammten Metropoliten die Aufgabe zu, die russische Kirche zu vertheidigen. Ein gewisser Nikita Popowitsch, „ein Mann von gründlichster Bildung", stand ihm bei der Disputation zur Seite. Der Erfolg der Disputation war ein glänzender Sieg der Schismatiker, wenn wir den russischen Jahrbüchern glauben wollen. „Der Metropolit, durch die erhabene Weisheit Nikitas unterstützt, bewies klar die Wahrheit des griechischen Glaubens, so daß Antonius, in Verlegenheit, einen haltbaren Einwand zu finden, zuletzt das Glaubensgespräch zitternd und stammelnd mit den Worten abbrach: ‚Ich habe keine Bücher hier, und aus mir selbst kann ich gegen die vorgebrachten Beweise nichts entgegnen.'" Die russische Geschichtschreibung kennt besonders in religiösen Fragen die große Kunst, die Ereignisse so darzustellen, daß sie den Russen selbst gefallen müssen. Was heute der Metropolit nur mit Hilfe Nikitas zu stande gebracht, wird nach einem Jahrhundert Iwan IV. der Schreckliche im Jahre 1582 Possevin gegenüber allein vollbringen, indem er dem Jesuiten nur vier unwiderlegliche Argumente für die Falschheit des römischen Glaubens entgegenstellt: der Papst läßt sich als Gott anbeten und umhertragen, er rasirt sich den Bart und trägt ein Kreuz auf seinem Stiefel! Der arme Possevin war auf so furchtbare Beweisgründe nicht vorbereitet, erzählen die Zeitgenossen und wiederholen selbst Geschichtschreiber wie Nikolaus Ustrialow noch nach Jahrhunderten, und so bereitete Iwan dem gelehrtesten aller Jesuiten eine furchtbare und öffentliche Beschämung [1]. Bald kehrte der Legat unverrichteter Sache nach Rom zurück, und Sixtus IV. trat in keine weitern Beziehungen mehr zu Iwan.

V.

Die Festfreude, welche nach der Hochzeit noch lange die russische Hauptstadt erfüllte, wurde durch ein Ereigniß unterbrochen, das leicht für die Betheiligten von den schlimmsten Folgen begleitet sein konnte. Johann Baptist Trevisan, der im April 1471 nach Moskau gekommen war, um die Angaben Gislardis und Volpes einer kritischen Prüfung zu unterziehen und persönlich mit der Goldenen Horde zu unterhandeln, hatte sich überzeugt, daß Volpe weniger aus Patriotismus als aus Habsucht der Republik seine Dienste angeboten hatte.

---

[1] Siehe diese Zeitschrift Bd. XXXI, S. 497 ff.

hätte der Großfürst von seinen Plänen Kenntniß gehabt, so wäre der Gewinn, den Volpe zu erlangen hoffte, in Frage gestellt gewesen. Der schlaue Fuchs gab also Trevisan als seinen Neffen aus, der nach Moskau zur Regelung von Familienangelegenheiten gekommen sei. Wohl wollte er den Secretär der Republik in das Lager der Tataren begleiten, aber zuvor mußte er die Prinzessin Zoe seinem Herrn zuführen. Trevisan glaubte sich verrathen, um so mehr, als Volpe bei der Rückkehr nach Moskau das Gebiet der Republik sorgfältig gemieden hatte. Am 24. April 1472 war dem Secretär aus Venedig der Befehl zugestellt worden, zurückzukehren. Trevisan zögerte mit der Abreise, und dieses Zaudern hätte ihm fast den Kopf gekostet. Die Beziehungen Rußlands zur Goldenen Horde waren sehr gespannte. Im Jahre 1472 noch hatten die mehrmals von den Russen geschlagenen Tataren das moskowitische Reich unter Chan Mohammed überschwemmt, waren aber von Iwan am 23. August in einer entscheidenden Schlacht zurückgeworfen worden. Da kamen zahlreiche Italiener mit Sophia in Moskau an, einige unter ihnen Angehörige der Republik Genua, der Rivalin Venedigs. Iwan schäumte vor Wuth, als man ihm mittheilte, daß in seiner Hauptstadt ein Fremder weile, der mit dem Todfeinde Moskaus heimlich in Unterhandlungen treten wolle. Eine Untersuchung ward eingeleitet; Volpe wurde zur Trennung von seiner Familie und zur Verbannung nach Kolomna verurtheilt; Trevisan wäre enthauptet worden, wenn der Legat sich nicht seiner angenommen hätte. Anton Gislardi, der sich schlau aus der Schlinge gezogen, wurde von Iwan als Abgesandter nach Venedig geschickt, wo er bereits einmal im Auftrage seines Onkels Unterhandlungen geführt hatte. Die Senatoren wollten die Angelegenheit ihres Secretärs reiflich überlegen, und so blieben Gislardi eine Anzahl von Tagen frei, die er, nicht weniger schlau als sein Onkel, nach dessen Vorbild zu benutzen gedachte. Er eilte nach Rom, wo er dem Papste mittheilte, daß die Russen sich besonnen und den Papst als Haupt der Kirche und Nachfolger des hl. Petrus anerkennen wollten. „Wir haben von Anton Guischardi, Unserem Kämmerer, mit großer Freude erfahren", schreibt Sixtus IV. an die Nürnberger, „daß ihr der Gemahlin des Fürsten von Rußland und ihrer Begleitung eure Dienste in zuvorkommendster Weise gewidmet und sie mit allem Nöthigen versehen habt. Wir kennen euch zwar bereits genugsam, aber dennoch war es eine neue Freude für Uns, daß ihr euch gegen die Ruthenen, welche Uns als Nachfolger des hl. Petrus im Hirtenamte der Kirche anerkennen wollen, in gleichem Lichte gezeigt habt wie anher. Wir ersuchen euch deshalb und empfehlen euch den genannten Antonius, welchen wir in überaus wichtiger Angelegenheit der Christenheit zu dem Fürsten von Rußland entsenden, ebenso bei seinem jetzigen Eintreffen wie bei seiner Rückkehr mit den moskauischen Gesandten so freundlich aufzunehmen, daß das Volk der Ruthenen leicht erkennt, wie große Freude seine Rückkehr zum wahren Glauben und zum Cult der römischen Kirche den christlichen Obrigkeiten bereitet. So werdet ihr etwas vollbringen, was Gott angenehm, Uns lieb, euch ehrenvoll sein wird."

Nach monatelangen Verhandlungen kam in Venedig endlich am 20. November 1473 der Beschluß zu stande, an den Großfürsten zu schreiben. Wir schlagen vor, entschied der Senat, an den Herzog von Moskau zu schreiben und

ihm zu erklären, daß die Aufgabe Trevisans keine andere war, als die Tataren von Rußlands Grenzen zu entfernen, um sie an das Schwarze Meer und in die Walachei zu führen und gegen den Feind der Christenheit, den Eroberer des Orientes, zu entsenden. Wem könne mehr damit gedient sein als demjenigen, dem im Falle des Absterbens der männlichen Erben, infolge seiner Vermählung mit einer byzantinischen Prinzessin, das Anrecht auf das ehemalige griechische Kaiserreich zufallen müßte, dem Herzoge von Moskau?[1] Merkwürdigerweise findet sich in dem Briefe keine Erwähnung Volpes; die Venetianische Republik scheint ihm sein Schicksal gegönnt zu haben. Wohl that Venedig Schritte, um das Bündniß mit den Tataren anzuknüpfen, ja die sonst nicht allzu freigebige Republik spendete ihren Bundesgenossen sogar ein Geschenk von 6000 Ducaten; indes alle ihre Bemühungen scheiterten an dem unverhofften Widerstande Kasimirs von Polen, der die unzuverlässigen Rotten der Tataren nicht in die Nähe seines Reiches kommen lassen wollte, das nur allzuoft unter ihren räuberischen Ueberfällen gelitten hatte.

Rußlands Entwicklung hatte zur Zeit Jaroslaws des Weisen bei der Bekehrung des Volkes zum Christenthum die schönsten Hoffnungen für die Zukunft erweckt. Die ausdauernden und energischen Russen waren ausgezeichnete Kolonisten; ihr Nachahmungstrieb machte sie geeignet, die Cultur des Westens anzunehmen, und ihre natürliche Gutmüthigkeit mußte sie zu angenehmen Nachbarn anderer Reiche machen. Aber leider hatten blutige innere Kämpfe das Volk in verschiedene Theile zerrissen, bis ihm das Joch der Tataren auferlegt ward, die durch drei Jahrhunderte Rußland unterdrückten. Der Nationalcharakter und die Sitten mußten nur allzusehr den Einfluß dieser traurigen Herrschaft wiederspiegeln. Das Volk lebte in tiefster Unwissenheit dahin, kaum schrieben einige Mönche in der Zurückgezogenheit ihrer Klöster Jahrbücher und Legenden; die rohen Epopöen der wandernden Sänger waren das einzige Erzeugniß der Poesie, die schönen Künste wurden einzig in scrupulöser Nachahmung alter hieratischer Typen ausgeübt. Wohl hätte der Kampf mit den Ungläubigen Kriegerseelen schaffen können wie einst in Spanien, aber der moskowitische Herrscher fühlte das Blut des Cid Campeador nicht in seinen Adern, und statt in offenem Kampfe durch die Waffen widerstand man den Tataren lieber durch eine schlaue Politik. Die Großfürsten gingen in geschickter Weise auf ein Ziel los, während das Volk für ihre klugen Berechnungen kein Verständniß hatte. Im tiefsten Elende schmachtend, genöthigt, harte Kriegssteuern zu zahlen, hatte es niemanden, der es leitete und unterrichtete; es sah nur Finsternisse um sich herum, und

[1] „Ut Vestra Sublimitas veritatem omnem intelligat: Misimus praedictum secretarium nostrum, non ut ulla ratione statui rebusque Vestris ullum incommodum aut periculum procuraret cum imperatore Tartarorum . . . quin potius ad ripas Danubii duceret in oppressionem communis omnium christianorum hostis Turci Othomani, occupatoris imperii Orientis, quod, quando stirps mascula deesset imperatoria, ad Vestram Illustrissimam Dominationem iure Vestri faustissimi coniugii pertineret. Haec fuit unica et verissima causa adventus ad partes Vestrae Celsitudinis suprascripti nostri secretarii." 4. Dec. 1473.

nachdem es äußerlich das Christenthum kaum angenommen, sank es in seine alten rohen Sitten zurück. Um Moskau die ihm gebührende Stellung zu sichern, war eine größere territoriale Einheit und das Zurückwerfen der Tataren eine Doppelbedingung, deren Verwirklichung unter Iwan III. ganz oder theilweise eintrat. Das einzige Mittel, Rußland in die Reihe der europäischen Staaten eintreten zu lassen, war, bei dem Westen gleichsam in die Schule zu gehen und sich seine Fortschrttte anzueignen, sobald der Tag der Freiheit vom Tatarenjoch dem Reiche aufgegangen war. Für beide Ziele hatte Iwans Vermählung mit Sophia die größte Bedeutung.

Während Iwan, das Haupt des Kniajestwo, der vereinten Fürsten, durch kluge Benützung der Umstände und durch Gewalt Moskau zum Mittelpunkte des gesamten russischen Lebens machte, zeigte sich bei den Tataren im Gegentheil eine Zersetzung, welche bei dem Mangel an Organisation nothwendig weit um sich greifen mußte. Männer wie Tschingis-Chan und Tamerlan allein waren im stande gewesen, diese Horden zu ordnen und zu beherrschen; ihre Nachfolger fühlten die Zügel der Regierung ihren Händen entgleiten, und die große Goldene Horde löste sich in mehrere Theile auf: Kasan, die Krim und andere Chanate hatten sich von Saraï getrennt und als einzige Erinnerung den Haß gegen den Hauptstamm mit sich genommen. Das noch vor kurzem so mächtige Tatarenreich sah sich gegen das Ende des 15. Jahrhunderts von Todfeinden umgeben. „Iwan besaß nicht die Ruhmliebe eines Kriegers", sagt Karamsin, „sondern eines Herrschers, und der Ruhm der letztern besteht in dem Wohle des Staates, nicht in persönlicher Tapferkeit. Das Staatswohl, bewahrt durch umsichtige Nachgiebigkeit, ist ehrenvoller als Kühnheit, die dem Verderben preisgibt." Im stillen sammelte Iwan ein großes Heer, während er noch den jährlichen Tribut auch nach dem oben erwähnten Siege des Jahres 1472 nach Saraï entsandte. Insgeheim schloß er mit dem Chan der Krim ein Bündniß, dessen Spitze er nach Belieben gegen Saraï oder gegen die Polen zu wenden vermochte, die Mengli-Gireï, der Krim-Chan, mit gleichem Hasse verfolgte. Die stolze Byzantinerin vermochte die Abhängigkeit von den Tataren nicht zu ertragen. In Rom im Hasse gegen den Islam groß geworden, vertrieb sie theils mit Gewalt, theils mit List die Agenten der Horde aus dem Kreml und erbaute an der Stelle, wo die Tataren bisher ihre Residenz gehabt, eine Votivkirche. Noch mehr mußte der Zorn der Bekenner des Islam entbrennen, als ein Jahr nach dem andern verging, ohne daß Iwan den schuldigen Tribut zahlte. Mohammed gerieth in Wuth bei dem Gedanken, daß die Beute Tschingis-Chans und Batys seinen Händen entschlüpfen sollte. Im Jahre 1480 fiel er in Rußland ein. Das Volk war bereit, seinen Herd und seine Kirchen gegen die Ungläubigen bis aufs äußerste zu vertheidigen; Iwan aber war nicht der Mann kriegerischer Thaten. Er sendete Sophia mit seinen Kindern in den entlegensten Norden und blieb unthätig in einiger Entfernung vom Feinde liegen, um sich dann nach Moskau zurückzuziehen. Die Bewohner von Moskau ergrimmten gegen ihren Selbstherrscher, der im Kreml verborgen blieb, um nach einigen Tagen, für seine Sicherheit besorgt, neben der Kathedrale Wohnung zu nehmen. Vergeblich munterten ihn weltliche und geistliche Würdenträger zum Kampfe auf. „Dürfen

Sterbliche den Tod fürchten?" redete ihn Erzbischof Vassian an. „Das Schicksal ist unvermeidlich. Ich bin alt und schwach, aber ich fürchte das Tatarenschwert nicht und werde mein Antlitz nicht abwenden aus Furcht vor dessen Glanze." Auch der Metropolit von Moskau ermahnte Iwan: „Der gute Hirt gibt sein Leben für die Schafe!" Iwan begab sich endlich zum Heere. Indes überzeugt, daß auch ein gutes Heer oft durch unvorhergesehene Zufälle den Sieg einbüßt, den seine Tapferkeit ihm zu verheißen schien, sann er darauf, durch Geschenke und Versprechungen den Frieden herbeizuführen. Nach langer Unthätigkeit gab er endlich den Befehl, das ganze Heer solle sich nach Kremenez zurückziehen. Die Soldaten ließen den Muth sinken, als sie sahen, daß Iwan sich fürchtete, und flohen vor dem Feinde, statt sich in geordneter Schlachtreihe zurückzuziehen. Wären ihnen die Tataren jetzt in den Rücken gefallen, Rußland wäre aller Wahrscheinlichkeit nach der Früchte des langen Friedens verlustig gegangen. Doch ein Wunder, sagen die Chronisten, rettete das heilige Moskovien. Als die Tataren sahen, daß die Russen das linke Ufer der Ugra, an dem sie bisher gelagert, verließen, glaubten sie, man stelle ihnen einen Hinterhalt, und flohen gleichfalls Hals über Kopf. Da sah man nun eines der seltensten Ereignisse in der Geschichte, sagt Strahl, daß zwei große Heere voreinander flohen, ohne daß eines wußte, warum. Endlich machten die Russen Halt, doch Achmat Mohammed war in seine Heimat zurückgekehrt, wo der Mordstahl ihn ereilte. Iwan entließ sein Heer und kehrte nach Moskau zurück, um Gott für den „Sieg", den er ohne Blutvergießen errungen, mit seinem Volke Dank zu sagen. Hatte er auch keinen Lorbeerkranz erworben, so war nun doch die Krone auf seinem Haupte befestigt und Rußlands Unabhängigkeit auf immer gesichert. Alljährlich wird noch jetzt am 23. Juni (5. Juli) das Andenken daran gefeiert.

Der Groß-Kniaz hatte die Befreiung von dem Tatarenjoche nicht abgewartet, um mit dem Abendlande in Verbindung zu treten. Wenn irgend eine Periode, so war diejenige der Renaissance und der Erfindungen geeignet, auch Rußland neue Impulse zu geben. Ein Mann von umfassendem Geiste hätte die geistigen Mittel, die das Abendland in Ueberfluß besaß, in umfassender Weise für Rußland dienstbar gemacht. Iwan war zu wenig gebildet, um ein Freund der Gelehrten und ein Beschützer der Wissenschaften zu werden; er mußte sich damit begnügen, einem seiner Nachfolger das Vorbild zu geben. Niemand verstand in Rußland einen Steinbau aufzuführen, niemand Waffen zu schmieden, Bergwerke auszubeuten, Brücken zu bauen, und doch machte sich das Bedürfniß nach Werkmeistern aller Art von Tag zu Tag fühlbarer. Iwan ließ Baumeister, Metallgießer und Handwerker jeder Kunstfertigkeit nach Rußland kommen; die Ankömmlinge thaten Wunder vor seinen Augen, aber nie kam ihm der Gedanke, sein eigenes Volk in diesen Dingen unterrichten zu lassen, um der Fremden entrathen zu können. Nie dachte Iwan daran, eine Schule zu gründen, eine Druckerei in seinem Lande einzurichten, Bildung zu verbreiten, eine neue Generation zu schaffen. Die äußere Cultur des Abendlandes zeigte sich den Russen, aber der Geist, der sie hervorgebracht, theilte sich dem nordischen Volke nicht mit. Man sammelte die Früchte, die an dem fremden Baume wuchsen, aber man dachte nicht daran, sie in das eigene Erdreich zu verpflanzen.

Die Griechen bemächtigten sich der russischen Diplomatie. Wohin der Großfürst eine Gesandtschaft entsandte, stets stand ein Grieche an der Spitze derselben, der eine Anzahl Russen zur Seite hatte, deren Ausbildung in der Art, mit fremden Staaten zu verkehren, ihm oblag. Zum erstenmal findet sich der Titel Zar (Herrscher) für Iwan auf den Lippen der Deutschen, ein Titel, den die russischen Gesandten mit Freuden annahmen, und den man in der lateinischen Sprache durch das Wort Imperator wiedergab. Aufrichtig die Vortheile suchend, von denen seine Gesandten Zeugniß ablegten, verkehrte Iwan nur mit den Habsburgern; seine Gesandtschaften an den Heiligen Stuhl waren mehr eine Art Ausforschung, ob er von dort einen Vortheil zu erwarten habe. Die Vollmachten seiner Gesandten sind im Beglaubigungsschreiben stets nur sehr allgemein angedeutet; um so reichhaltiger mußten die Instructionen sein, die der Großfürst ihnen mündlich mitgab. In einer Botschaft Iwans an Alexander VI. heißt es: „Dem Papste Alexander VI., dem Hirten und Lehrer der römischen Kirche; Iwan, von Gottes Gnaden Selbstherrscher (gossudar) von ganz Rußland[1] und Großfürst von Wladimir, Moskau, Nowgorod, Pskow, Twer, Jugor, Wiatka, Bulgarien und andern Reichen. Wir haben unsern Gesandten, Demetrius Iwanow, den Sohn des Kalew, und Mitrophan Karatschiarow zu Dir gesendet. Was sie Dir in unserem Auftrage sagen, hast Du ihnen nur zu glauben. Ihre Reden werden in Wahrheit die unsrigen sein. Geschrieben zu Moskau im Jahre 7007." War es nun ein Ueberbleibsel der Barbarei, war es ein Zeichen von Fortschritt oder eine Erinnerung an Byzanz, genug, die improvisirten Diplomaten zeigten im Punkte der Etikette eine übertriebene Peinlichkeit. Ueberall verlangten sie den ersten Platz, niemandem wollten sie weichen, und manchmal kam es zu den buntesten Scenen, wenn die Griechen mit Eleganz, die Russen mit der Plumpheit eines Bären, wenn der Vergleich gestattet ist, ihre Ansprüche praktisch durchzuführen suchten. Hatten sie etwa Unrecht zu behaupten, daß ihr Herr selbst dem römischen Kaiser vorangehen müsse, und selbst die mächtigsten Könige von Ungarn, Böhmen und Polen zusammengenommen an Würde überrage, zu geschweigen des unvergleichlichen Adels seiner Abkunft? Am 18. November 1487 kamen die Gesandten, die auf ihrem Wege ohne besondern Auftrag von Iwan, aber wohl nicht gegen seinen Willen, auf eigene Rechnung einen Pelzhandel trieben und nach Art von Commis-Voyageurs überall Bestellungen einzusammeln suchten, in Rom an. Hatten sie in Venedig ihrem Herrn den Titel „König" beigelegt, so waren sie in Rom in dieser Beziehung zurückhaltender, ohne indes in Versprechungen und zu nichts verpflichtenden Reden sich Sparsamkeit zu gebieten. Der Papst hielt an diesem Tage gerade ein feierliches Pontificalamt. Innocenz VIII. rief sie nach dem Gloria zu sich an seinen Thron heran, auf dessen Stufen ihnen hinter dem römischen Senator, einer Erinnerung an Roms ehrenreiche Vergangenheit, ein Platz angewiesen wurde. Die Gesandten waren gekommen, dem Papste die Unterwerfung ihres Herrn unter sein geistliches Scepter auszusprechen, erzählt der Ceremonienmeister des Papstes, Burchard, ein Elsässer von Geburt. Volpe hatte würdige Nach-

[1] Eigentlich Russien. Dieser Name soll die Ruthenen einschließen.

folger gefunden. Die Griechen hatten Ausdrücke gewählt, welche sich allezeit als eine bloße Ehrerweisung erklären ließen, und Ceremonien, denen sie sich aus Höflichkeit anbequemten, konnten ihrem Herrn keinen Zwang auferlegen. Bemühte sich indes Iwan auch nach Kräften, in die europäische Völkerfamilie nach Würden einzutreten, sein Auge war nach Südosten gerichtet: dorthin sollte Rußland vordringen.

VI.

Die orientalische Frage begann für Rußland zu existiren von dem Augenblick an, da es seine Freiheit erlangt hatte. Bis dahin hatte der Kampf gegen die Mongolen es gleichsam von ganz Europa ferngehalten. Im Augenblicke aber, da das Reich frei aufathmend in die Reihe der europäischen Mächte eintrat, sah es sich auch in der Lage, dem Sultan gegenüber eine bestimmte Stellung einzunehmen.

Seit der Mitte des 15. Jahrhunderts erschien der Orient den Lateinern in düsterem Lichte. Die slavischen Völker der Balkanhalbinsel waren von den Türken unterworfen worden, die noch vor kurzem so blühende Stadt Konstantins des Großen war die Hauptstadt des Padischah geworden; Europa sah sich von einem Einfalle der Muselmänner bedroht, der Löwe von St. Marcus schwebte in Furcht für seinen Handel in der Levante; Ungarn, den Ungläubigen am meisten preisgegeben, bat um Hilfe an Geld und Mannschaften. Aber die Päpste, welche einst die Völker zur Befreiung des heiligen Grabes aufgefordert, wurden nicht müde, jetzt ihre Stimme zu erheben, um die ganze Christenheit dazu zu bringen, ihren Glaubensgenossen zu Hilfe zu kommen. Kaum war der Groß-Kniaz mit Europa in Verbindung getreten, als man in ihm einen natürlichen Verbündeten gegen die Türken sah. In Rom wußte man nie anders als nach den erhabensten Principien zu urtheilen und zu handeln; daß Rußland diesem hohen Schwunge nicht folgte, sondern, an der Erde haftend, nur für seine eigenen nächstliegenden Vortheile ein Interesse hatte, entging denen, die es kaum anders als dem Namen nach kannten.

Iwan III. gab sich von der Lage der Dinge vollkommen Rechenschaft und wußte mit seiner natürlichen Schlauheit aus derselben für sich Nutzen zu ziehen. Im Jahre 1487 hatte Iwans Heer die kasanschen Tataren auf das Haupt geschlagen, Kasan selbst erobert und den kasanschen Zaren gefangen. Hielt der Großfürst es auch noch nicht für rathsam, dieses Land, das ehemalige Bulgarenreich, seinem Reiche einzuverleiben, so nahm er dennoch, um sein Anrecht auf dasselbe schon jetzt zu bekunden, den Titel eines Fürsten (gossudar) von Bulgarien an, der seitdem von den russischen Herrschern geführt wird.

Betreffs der Türkei beschloß Iwan III. eine doppelzüngige Politik zu befolgen. Sein christlicher Glaube schien ihn ebenso wie das Andenken an die Vorfahren seiner Gemahlin mit Abscheu gegen den Halbmond erfüllen zu müssen. Nichts war deshalb Iwan angenehmer, als sich als furchtbaren Gegner der Türken betrachtet zu sehen, der bereit war, mit dem Schwerte eines Dmitri Donskoï die Feinde des Christennamens zu vernichten. In Rom und Venedig mußten russische Gesandte den Kriegsmuth der Päpste und der Dogen aufstacheln. Man

hätte meinen sollen, der orthodoxe Fürst warte nur auf die Gelegenheit, den gemeinsamen Feind der Christenheit anzugreifen; in Wahrheit aber sollte der Parade-Enthusiasmus Iwans und sein scheinbarer Eifer nur dazu dienen, die andern Mächte irre zu führen, und waren seine Versprechungen eines Kreuzzuges nur Trug und Lüge. Iwan verständigte sich insgeheim mit den Türken und dachte nicht daran, diesen schmählichen Freundschaftsbund zu lösen; schien doch Politik und Handelsinteresse denselben zu fordern.

In der That, kaum von der mörderischen Umschlingung der Mongolen befreit, richtete Iwan sein Augenmerk vor allem darauf, die Polen und Lithauen einverleibten russischen Provinzen wiederzugewinnen. Diesem Ziele sollten seine Bündnisse mit auswärtigen Mächten dienen, besonders mit Mengli-Girei, dem Chane der Krim. Seitdem Bajezid die Krim erobert, war der Chan der Tataren nur noch ein Vasall der Pforte. Die alte Freundschaft mit den Krim-Tataren wäre ins Wanken gekommen, hätte Iwan sich ihrem Oberherrn, der fortan Herr über das Schwarze Meer war, feindlich gegenüberstellen wollen. Uebrigens mußte er die Türken um so mehr schonen, als dieselben viel darauf hielten, mit Rußland im Tauschhandel zu stehen. In Kaffa und Azon trafen die beiderseitigen Karawanen zusammen; das russische Leder wurde gegen die persische Seide und die indischen Spezereien eingetauscht. Als die Russen sich einmal benachtheiligt glaubten und Miene machten, sich von dem Handelsplatze zurückzuziehen, waren die Türken es, die inständig um das baten, was den Russen selbst am Herzen lag, daß der Handel fortgesetzt wurde, und die bereit waren, zu diesem Zwecke selbst Opfer zu bringen.

Wenn man sich einbildete, daß der Groß-Kniaz seinen eigenen Vortheil zum Opfer bringen werde, um sich um das Abendland verdient zu machen, kannte man diesen Fürsten schlecht, der stets nur nach dem Nutzen für sich selbst fragte. Unbewußt übte er vielleicht die Politik der Nichtintervention. Europa hatte ruhig zugesehen, wie die Mongolen sich Rußlands bemächtigten; kein Heer war zur Befreiung des Landes aus dem Westen gekommen, und seine jetzige Lage verdankte das Großfürstenthum einzig sich selbst und glücklichen Zufällen. War es ein Wunder, wenn die Moskowiten sich nicht mehr als mit der großen christlichen Völkerfamilie solidarisch ansahen? Ihr einziges Interesse umfaßte noch die Länder russischer Zunge, ein Panrussismus erfüllte die Herzen; aber gegen die Slaven der Balkan-Halbinsel war trotz der Einheit des Ritus, der Gemeinsamkeit der Sprache und Herkunft ihr Herz vollkommen gleichgiltig. Der Großfürst hatte für die Feinde der Türken schöne Worte und vielverheißende Versprechungen; kam es auf Thaten an, so diente Mengli-Gireï als Vermittler zwischen Rußland und Konstantinopel, bis eine besondere Gesandtschaft Iwans das Verhältniß zum Halbmonde noch freundlicher gestaltete. Michael Pleschtschejew, ein junger Mann von 35 Jahren, war der erste Diplomat, der Rußland bei dem Padischah zu vertreten hatte. An der Grenze hatte er mit den türkischen Zollbeamten Streit, die eine fast unendliche Menge von Waren und Handelsartikeln aller Art nicht als einfaches Reisegepäck ansehen wollten, sondern vermutheten, daß der Gesandte, der von seinem Herrn kein Reisegeld erhalten hatte, durch vortheilhafte Geschäfte sich mit den nöthigen Mitteln zu versehen

beabsichtige. Die Instruction, welche Iwan seinen Gesandten gegeben, nicht auf den Knieen, sondern nur stehend zu reden, niemandem als dem Sultan persönlich seine Aufträge auszurichten, veranlaßte Pleschtschejew, die gesamte Etikette des Orientes mit Verachtung zu behandeln. „Der Beherrscher Rußlands", schrieb Bajezid an Mengli-Gireï, „hat mir einen unhöflichen Mann geschickt; deshalb sende ich meine Leute nicht nach Rußland, aus Furcht, sie dort beleidigt zu sehen. Vom Osten wie vom Westen geachtet, will ich mich solcher Schande nicht aussetzen." An Iwan aber richtete er keine Klage. „Aus reinem Herzen hast Du einen guten Mann an meine Schwelle geschickt", schrieb er dem Großfürsten, „er hat mich gesehen und mir Dein Schreiben eingehändigt; ich habe es an meine Brust gedrückt, da ich sah, daß Du mein Freund zu sein wünschest. Mögen denn Deine Gesandten und Deine Kaufleute oft in mein Land kommen: sie werden unsere Gerechtigkeit sehen und Dir Bericht erstatten, wie dieser es hat thun können, der jetzt heimkehrt. Gebe Gott, daß er glücklich zurückkehre mit unserem großen Gruße an Dich und alle Deine Freunde; denn wen Du liebst, den lieben auch wir." Von diesem Augenblicke an bis zur Herrschaft Alexis Michailowitschs, der Zeuge eines vollkommenen Umschwunges der Gesinnung gegen die Türken war, blieben die Beziehungen zur Pforte durchaus friedliche. Iwan IV., Feodor, Boris Godunow folgten Iwans III. Beispiel und fraternisirten mit Stambul, wenngleich sie von Zeit zu Zeit, um dem Abendlande jede Gelegenheit zum Aergerniß zu nehmen, ein lautes Kriegsgeschrei erhoben. Es drang nicht bis zu den Ohren der Sultane, oder wenn ja, so wußten diese, daß die Kriegsmelodien nur zur Erbauung anderer dienen sollten. Freilich fühlte Stambul, daß ihm von Norden her Gefahr drohte, aber die orientalische Schlauheit hütete sich, einen Sturm heraufzubeschwören. Immer war die Türkei in Furcht vor Rußland; denn die slavischen Balkanvölker wetteiferten in der Ergebenheit gegen den „weißen Zaren", ihren Religionsgenossen, und der weiße Zar verfügte mit unumschränkter Gewalt über seine Unterthanen, ihre Güter und ihr Leben. Dies war die Ueberzeugung der weisesten Vezire, die oftmals vor den Venetianischen ihre Besorgniß aussprachen, den byzantinischen Adler seinen Flug von Rußland aus zurücknehmen zu sehen nach Konstantinopel.

Wenn übrigens Iwan aus politischer Klugheit die Freundschaft mit dem Padischah pflegte, so erfüllte ein anderer Geist sein Volk. Ein blinder, unversöhnlicher, tief im Herzen gewurzelter Haß gegen die Ungläubigen vereinte sich bei demselben mit einem religiösen Fanatismus für die eigenen Anschauungen und Sitten. Oft noch wird dieser Hebel ganze Heere in Bewegung setzen, um die Donauländer mit Rußland zu vereinen. Lord Brougham sprach einst seine Verwunderung darüber aus, daß der Zar-Befreier am Anfange eines solchen Krieges regelmäßig eine Art Predigt herausgibt, in der von Politik kein Wort zu finden ist, um nach Beendigung des Krieges Friedensschlüsse zu machen, in denen von Religion nichts, wohl aber viel von materiellen Gewinnen steht. So war es aber seit Jahrhunderten, so steht es noch heute.

Die Verbindung Iwans mit der Erbin eines von den Türken umgestürzten Thrones übte auf die diplomatischen Beziehungen mit Konstantinopel keinen Einfluß aus. Der Groß-Kniaz konnte selbst das byzantinische Wappen annehmen,

ohne daß man am Bosporus in Bestürzung gerieth. Der zweiköpfige schwarze Adler von Byzanz ward das Wappen Rußlands, als dessen Revers und Ergänzung das alte Wappen, ein Ritter, der einen Drachen tödtet, diente. Im übrigen hat gerade dieses neue Wappen, das Iwan seit der Vermählung mit Sophia führte, der orientalischen Frage ein neues Aussehen verliehen. Das Band, das seit Jahrhunderten Byzanz mit Moskau vereinigt, wurde durch Sophias Erscheinen in Rußland enger geschlungen, merkwürdig genug indes zum Vortheil Rußlands, auf Rechnung von Byzanz. Die unklaren Ideen von einer orthodoxen Mission, die bis dahin manchmal in den Köpfen der Bischöfe und Mönche aufgetaucht war, hatten jetzt ein historisches und unbestreitbares Fundament erhalten. Was bisher geistiges Eigenthum weniger gewesen, drang jetzt in die niedern Schichten ein, um sich dann wieder zu erheben und bis zum Throne emporzusteigen.

In der That, als Byzanz im 10. Jahrhundert Moskau das Licht des Christenthums vermittelte, als Bischöfe und Missionäre das Volk im Dniepr tauften, in Kiew einige Schulen einrichteten und dem ganzen Lande eine geordnete Hierarchie gaben, erschienen die Griechen sich in den Augen der Russen fast als höhere Wesen. Wissenschaft und Heiligkeit schien, wenn nicht ausschließlich, so doch in unerreichbarer Höhe den Byzantinern vom Himmel verliehen zu sein. Jetzt war dieser Glaube des Volkes durch zwei Ereignisse stark erschüttert. Auf dem Concil zu Florenz hatten Kaiser Johann VIII. und der Patriarch Joseph den Glauben ihrer Väter verrathen and waren zu den schlimmsten Ketzern, den Azymiten (den mit ungesäuertem Brode die Messe feiernden), den Lateinern, übergegangen. Kann die Strafe des Himmels ausbleiben? so fragten sich die orthodoxen Russen nach dem Concil von Florenz, und als das Kreuz am Bosporus verschwand, als die Kirche der göttlichen Weisheit in eine Moschee umgewandelt ward, war da nicht der Türke eine Ruthe in der Hand Gottes, um die Griechen für ihren Abfall von der einst den Russen gepredigten Wahrheit zu strafen?

Eine andere Folgerung noch knüpfte sich an diese Erwägungen an. Byzanz hatte einstmals die allgemeine Herrschaft über den ganzen Erdkreis in Anspruch genommen und hatte als Hauptstadt der Kaiser auch das religiöse Centrum des Christenthums werden wollen und für sich die Prärogative des hl. Petrus in Anspruch genommen. Alle diese Tendenzen verkörperten sich in einem einzigen Worte: Byzanz ist Neu-Rom. Etwas Aehnliches geschah jetzt mit Moskau. Die Scene war eine andere, die handelnden Personen hatten gewechselt, die Lage war eine ganz verschiedene; aber die Aehnlichkeit der Gedanken weist auf den Ursprung in Byzanz hin. Byzanz war seiner Aufgabe untreu geworden; jetzt fiel diese an Moskau, das Palladium der Orthodoxie, das keinen Nebenbuhler mehr kennen sollte. Philotheus, ein Mönch in Pskow, war der erste, der diese blendende Theorie dem Großfürsten Wasilj Iwanowitsch, dem Sohne Iwans, und dem Diakon (Kirchensänger) Michael Munechin in überzeugender Weise darlegte. War dies nicht die weisheitsvollste Lösung des großen Räthsels, das damals die Kreise der russischen Geistlichkeit beschäftigte, ob das Unglück Konstantinopels durch natürliche oder durch übernatürliche Ursachen herbeigeführt sei? Sicherlich waren die Gründe des Philotheus überzeugender als alles, was andere durch allegorische Deutungen aus der Heiligen Schrift herzuleiten suchten oder in beson-

dern Zahlencombinationen von Adam bis auf das 15. Jahrhundert zu finden vermeinten. „Byzanz", ruft Timotheus, „mußte fallen, weil es sich dem Latinismus ergab. Aber ist damit Byzanz, ich meine die heilige Stätte, der Sitz der höchsten geistlichen Macht, das Symbol der Vereinigung von Kirche und Staat, von geistlicher und weltlicher Gewalt, mit einem Worte, ist das mystische Byzanz auch dem Christenvolke genommen?" „Nein," ruft der Prophet des Eleazar-Klosters; „nein, das orthodoxe Kaiserreich ist nicht untergegangen, es hat nur seinen Sitz gewechselt. Dort ist es, wo das Herz der ökumenischen Kirche schlägt; dort ist es, wo die Ueberlieferungen der Apostel treu bewahrt werden, dort, wo der wahre Glaube von einem mächtigen und freien Fürsten geschützt wird! Das alte Rom hat den Glauben verläugnet, deshalb hat es keinen rechtmäßigen König und Bischof mehr; Neu-Rom ist von den Türken in eine muselmännische Stadt umgewandelt worden; fortan ist es Moskau, das Kaiserthum und höchstes Priesterthum vereint, Moskau, das dritte Rom, unvergänglich, ohne Schatten wie die Sonne, ewig bis an das Ende der Zeiten!" Zum Schluß wendet sich Timotheus an den jungen Fürsten und begrüßt ihn als Haupt der Christenheit und Herrn der Zukunft.

In vollkommener Uebereinstimmung mit dem hohen Gedankenfluge des Timotheus stellte sich das Volk in seiner Weise die Aufgabe des heiligen Rußlands fortan vor. Comnenus hat, so erzählte es sich, dem Großfürsten Wladimir Monomach die kaiserlichen Insignien gesendet. Was damals eine Vorbedeutung war, mußte einmal in Erfüllung gehen; die Machtvollkommenheit des römischen Kaisers sollte einmal der Antheil des Großfürsten werden, und wann ist dies geschehen, wenn nicht jetzt? Auch die Legende von der weißen Mitra, die Kaiser Konstantin dem Papste Silvester geschenkt haben soll, diente dem gleichen Ziele. Man versuchte in Rom das verhängnißvolle Geschenk zu vernichten, und vielleicht wäre es wirklich dazu gekommen, hätte nicht der Papst dieselbe, durch eine Vision eingeschüchtert, nach Byzanz gesendet. Auch hier erhoben sich zur Zeit neue Gefahren; da erschien der apostelgleiche Konstantin mit dem die Bischöfe von Nicäa erleuchtenden hl. Silvester im Traume dem Patriarchen Philotheus und befahlen ihm, dem Bischof Wassilj von Nowgorod die Tiara anzubieten. So kam Rußland in den Besitz des unvergleichlichen Schatzes. So hat denn, schließt die Legende, Gnade und Ehre und Ruhm das alte Rom verlassen; bald wird Byzanz derselben verlustig gehen und alle Heiligkeit und Größe von Gott selbst in Moskau vereinigt werden. — Ein seltsamer Gegensatz verdient an dieser Erzählung hervorgehoben zu werden: Ist das zeitliche Königthum von Byzanz ausgegangen, so von Rom die geistliche Oberhoheit, der selbst Byzanz zuvor unterworfen war!

Von der Sympathie des Volkes getragen, findet die kühne Dichtung des Philotheus ihren Weg in den Kreml und auch in die Herzen der Zaren. Iwan IV. erinnert sich an seine Verwandtschaft mit den Kaisern von Byzanz und ersucht die Patriarchen des Orientes um die Bestätigung der pomphaften Titel, die er sich beilegt, und Moskau, geehrt durch den seinen Herrschern nun eigenen Namen „Zar", wird auch die Residenz eines Patriarchen. Die byzantinischen Bischöfe kommen, im Verein mit den Mönchen des Athos, die russischen

Fürsten um ihren Schutz zu bitten, Almosen zu sammeln, Feldzugspläne zu entwerfen. Immer mehr lebt man sich in den Gedanken ein, daß die Vorzüge Byzanz' vom Bosporus an die Moskwa übertragen sind.

Erst wenn wir den neuen Horizont, der sich Fürsten und Volk plötzlich eröffnet hat, ins Auge fassen, wenn wir die Ansprüche auf eine Erbschaft, nach der beide vereint streben, recht würdigen, läßt sich die Bedeutung der Heirat Sophias mit Iwan richtig beurtheilen. Untersuchen wir zum Schluß indes noch die historische Basis des neu erworbenen Rechtes nach den Anschauungen, die damals in Europa herrschten. Nach dem großen Unglücke des Jahres 1453 konnte in Konstantinopel nicht mehr die Rede sein von großen Volksversammlungen behufs der Wahl eines Fürsten. Dennoch aber glaubte das Abendland den Fürsten, welche dem Kaiserhause angehört hatten, noch ferner bestimmte Rechte auf den Thron zuschreiben zu sollen. Seit dem Jahre 1473 hatte der Senat von Venedig, der in allen seinen Acten von der höchsten Klugheit und Maßhaltung Zeugniß gibt, aus freien Stücken Iwan III., im Falle die directen Erben der Paläologen aussterben sollten, das Recht auf das byzantinische Kaiserreich zuerkannt. Die Ueberzeugung von der Gerechtigkeit einer solchen Erbfolge war so stark, daß der Doge kein Bedenken trug, ihr in einem Schreiben an Iwan Ausdruck zu geben. Ohne Zweifel mußte ein solches Zeugniß bei der damaligen Stimmung der Geister in Moskau den tiefsten Eindruck machen, um so mehr, als die von der Signoria vorausgesetzte Bedingung ihrer Verwirklichung mehr oder minder nahe schien.

In der That, Sophia hatte nur zwei Brüder, Andreas und Manuel, die mit ihr unter Bessarions Leitung erzogen waren. Weder der eine noch der andere entsprach den Hoffnungen des Cardinals, der wünschte, sie möchten ihren erlauchten Namen würdig tragen. Manuel hatte einen thätigen und unternehmenden Geist; die Rolle, die er in Rom spielte, gefiel ihm nicht, und eines Tages vertauschte er den Hof des Papstes mit dem des Padischah und nahm, indem er das Christenthum verläugnete, die Lehre des falschen Propheten an. Seine Träume, so zu Macht und Ehren zu gelangen, gingen freilich nicht in Erfüllung. Mohammed nahm ihn freundlich auf, wies ihm bescheidene Einkünfte an und schenkte ihm einige Sklaven; aber darüber ging seine Freigebigkeit nicht hinaus. Besonders aber hielt er Manuel von jeder einflußreichen Stellung fern. Von den Christen verachtet, von den Türken geringgeschätzt, hinterließ Manuel zwei Söhne, Johann, der als Christ ohne Nachkommen starb, und Andreas, der gleich seinem Vater Mohammedaner wurde. So waren denn alle Rechte, die Manuel auf den Thron von Byzanz haben konnte, erloschen.

Anders verhielt sich die Sache mit Andreas. Als älterer Bruder rechtmäßiger Repräsentant der Dynastie, glaubte er um so mehr ein Anrecht auf den Thron seiner Väter zu haben, als er niemals mit den Türken sich in Unterhandlungen eingelassen. Indes findet sich auch kein Anzeichen, daß er je den geringsten Versuch zu machen gedachte, mit Waffengewalt die Türken zu verdrängen. In Rom genoß er sehr wenig Ansehen; hatte doch sein Ehrgeiz etwas Schmutziges an sich, da er mehrmals Europa durchstreifte, um dem Meistbietenden seine Rechte auf das griechische Kaiserthum zu verkaufen. Zweimal

besuchte er seine Schwester in Moskau; es war dies in den Jahren 1480 und 1490. Seine Besuche kosteten der Großfürstin viel Geld; dies ist das einzige, was die Chroniken von denselben berichten. Ob Andreas bei dieser Gelegenheit seiner Schwester den Kauf der byzantinischen Krone anbot, eine Art neuer Frau, ist nicht bekannt; doch läßt sich dies fast vermuthen, da er seine Rechte noch zweimal verkaufte. Am 6. September trat er Karl VIII. vor dem Cardinal Perrault in Gegenwart zweier Notare seine Vorrechte an eben jener Stelle ab, wo einst der Apostelfürst sein Leben für den Glauben gegeben. 4000 Ducaten jährlicher Pension bildeten neben andern Geschenken die Zahlung. Das hinderte den mit Kronen handelnden Griechen keineswegs, die gleichen Rechte noch einmal durch Testament König Ferdinand von Spanien und Isabella von Aragonien zu vermachen, da er selbst keine Nachkommenschaft hinterließ. Der Doppelverkauf der Rechte ließ, selbst wenn er rechtmäßig gewesen wäre, die Uebertragung um so fraglicher erscheinen, als Sophia selbst ihren Ansprüchen auf den Thron von Byzanz nie entsagt hatte.

In den Augen der Zeitgenossen war die Herrscherin von Moskau, der letzte überlebende Sprosse der Paläologen, die präsumptive Erbin des orientalischen Kaiserreiches. Wir haben die Dogen in diesem Sinne sich äußern hören, und eine ähnliche Sprache führten die Päpste, wenn sie die Zaren aufforderten, gegen die Türken zu marschiren. Welches war Sophias Meinung? Betrachtete sie, anderer Mitgift als des in Rom empfangenen Goldes bar, Byzanz als ihre eventuelle Ausstattung, und theilte sie diesen Gedanken ihrem Gemahle mit? Leider sind die Nachrichten über die Fürstin sehr spärlich, und den harten Urtheilen der Annalisten gegen Sophia als Intrigantin haben sich Herberstein, Kurbski und Karamsin angeschlossen. Jedenfalls hatte Sophia einen großen Einfluß auf ihren Gemahl. Ihrem Einfluß war die Abschüttelung des Tatarenjoches zu verdanken; von ihr kam der Anstoß zu einer gänzlichen Neuordnung der Hofsitte, daß an die Stelle des fast bäuerischen, patriarchalischen Herkommens die übertriebene byzantinische Etikette trat, daß neue Aemter entstanden, eine Beamtenhierarchie sich entwickelte, Zwang statt der ehemaligen Freiheit herrschte, und der Großfürst, immer unzugänglicher, den Glanz seiner Majestät selten den Sterblichen zeigte. Fürst Kurbski, ein Bojar von altem Schlage, sah mit Aerger, daß Iwan immer weniger häufig seinen Rath berief, bei vielen wichtigen Angelegenheiten selbst entschied, ganz als ob er sich nach byzantinischen Vorbildern richten wollte.

War Sophia, als sie sich in religiöser Beziehung plötzlich wieder ganz zur Griechin machte, sich dessen bewußt, daß sie vom Glauben apostasirte, oder wollte sie nur die äußern Formen annehmen? Das letztere scheint ausgeschlossen zu sein nach dem Berichte der Chroniken, die ihrer „gottergebenen" Fürstin selbst die Gabe der Vision zuschreiben. Die Festigkeit, mit der sie ihre Tochter Helene, welche den katholischen Fürsten von Lithauen geheiratet hatte, trotz aller Drohungen des Papstes, im Schisma zurückhielt, zeugt ebenso wenig zu ihren Gunsten.

Im Jahre 1503 starb Sophia. Ihr Verlust erschütterte Iwan tief; er folgte ihr zwei Jahre später in das Grab. Sophias Sohn Wassilj bestieg den Thron der Zaren.

Die orientalische Frage ist in ihr viertes Jahrhundert getreten. „Sie scheint der Welt beweisen zu wollen", sagt Zinkeisen, „daß sie ihr verjährtes Recht zu behaupten weiß; sie hat in dieser langen Zeit freilich oft das Gewand gewechselt; sie hat, etwas zänkischer Natur und mürrischen, unfügsamen Charakters, bisweilen den Weltfrieden auf sehr empfindliche Weise gestört und in das europäische Concert öfter eine unangenehme Disharmonie gebracht; sie hat sich aber nichtsdestoweniger mit allen ihren Ansprüchen durch Jahrhunderte hindurch in ihrer weltgeschichtlichen Bedeutung aufrecht erhalten, sie ist im wesentlichen dieselbe geblieben." In der That, wie einst, so ist auch heute die Hauptfrage: Wer soll die Schutzherrschaft über die von dem Erbfeinde der Christenheit unterdrückten Gläubigen des Orientes übernehmen? Der Heilige Stuhl hat zu allen Zeiten alle Mittel versucht, die Frage einer Lösung entgegenzuführen, die zum Heile der Christenheit gereichte. Sind nicht alle seine Versuche von Erfolg gekrönt worden, so ist schon allein das Streben nach idealen Zielen, das Bemühen, einer hohen Aufgabe gerecht zu werden, eine nicht genug zu bewundernde hohe, sittliche That; und wenn diejenigen, welche berufen waren, zum Gelingen derselben mitzuwirken, auch durch eine Politik der Treulosigkeit einen zeitweiligen Nutzen errungen haben, so wird doch Europa nur auf dem Wege wiederum aus einem gerüsteten Heerlager eine Familie werden, den Christi Stellvertreter auf Erden weisen. Möchte der Tag nicht mehr fern sein, an dem die russischen Völker in diese Familie eintreten, um unter dem gemeinsamen Hirten zur wahren Herde Christi, zu seiner Kirche, zu gehören!

Augustin Arndt S. J.

Albrecht Ritschl über das Gottesreich.

(Schluß.)

In der Darlegung der Entstehung des Gottesreiches nach Ritschl ist zugleich auch gesagt, was er sich unter dem Gottesreiche denkt. Diesen seinen Begriff vom Gottesreiche werden wir aber klarer auffassen, wenn wir ihn mit der Idee vergleichen, welche Ritschl von der Kirche Christi hat.

Wenn Christus vom Gottesreiche spricht, so denkt er nach Ritschl an eine andere Gemeinschaft der Menschen als an jene, welche er mit dem Namen Kirche bezeichnet. Welchen Unterschied findet Ritschl nun zwischen diesen beiden Gemeinschaften? Die Kirche nennt er „die gottesdienstliche Gemeinde". „Kirche sind", so erklärt er ferner, „die an Christus Glaubenden, sofern sie im Gebete ihren Glauben an Gott den Vater oder

sich für Gott als die ihm durch Christus wohlgefälligen Menschen darstellen. **Reich Gottes** sind die an Christus Glaubenden, sofern sie, ohne die Unterschiede des Geschlechtes, Standes, Volkes aneinander zu beachten, gegenseitig aus Liebe handeln und so die in allen möglichen Abstufungen bis zur Grenze der menschlichen Gattung sich ausbreitende Gemeinschaft der sittlichen Gesinnung und der sittlichen Güter hervorbringen.“ [1]

Beide Worte bedeuten also auch nach Ritschl eine Gemeinschaft von Menschen. Untersuchen wir also, ob sie wirklich zwei verschiedene besagen, wie Ritschl will, oder ob sie nur zwei verschiedene Benennungen derselben Gemeinschaft sind.

Das Wort ἐκκλησία, welches in der Ursprache des Neuen Testamentes zur Bezeichnung der von Christus gestifteten „Kirche“ gebraucht wird, bezeichnet — gerade wie das Wort קָהָל des Alten Testamentes — sowohl eine vorübergehend tagende Versammlung wie eine bleibende Gesellschaft, und wenn es von der Stiftung Christi gebraucht wird, offenbar das letztere, eine bleibende Gesellschaft. Dieses letztere ist auch die Bedeutung des Wortes „Reich Gottes“ oder „Himmelreich“ [2]. Unter diesem Worte „Reich Gottes“ oder „Himmelreich“ wird aber nicht nur die Gesellschaft der Verherrlichten im Jenseits verstanden, wie in den Worten Christi: „Die Gerechten werden glänzen wie die Sonne im Reiche ihres Vaters“ (Matth. 13, 43), sondern auch, und zwar gewöhnlich, das mit der Verkündigung des Evangeliums auf Erden beginnende Reich Christi, wie in den vielen Parabeln, in welchen Christus von dem guten Samen und dem Unkraut, von den klugen und den thörichten Jungfrauen, d. i. von den Guten und den Bösen, den Eifrigen und den Saumseligen spricht, welche im Gottesreiche sein und bleiben werden, bis der Sohn Gottes beim Abschluß der Weltgeschichte die Scheidung vornimmt. Wie wir also eine Kirche Christi im Diesseits und Jenseits kennen, so auch ein von Christus gestiftetes Reich Gottes im Diesseits und Jenseits. Beziehen

---

[1] Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung III, 270 f.

[2] Die Worte „Reich Gottes“ und „Himmelreich“ bedeuten ganz dasselbe. Denselben Ausspruch Christi bei Matthäus (4, 17): „Thuet Buße, denn das Himmelreich ist nahe“, referirt Marcus (1, 15): „Denn das Reich Gottes ist nahe“. Bei Seligpreisung der Armen läßt Matthäus (5, 3) den Heiland sagen: „Denn ihrer ist das Himmelreich“, Lucas (6, 28) dagegen „denn euer ist das Reich Gottes“. Das hebräische Wort für Himmel wurde von den Juden auch zur Bezeichnung Gottes gebraucht. Matthäus bedient sich fast immer des Wortes „Himmelreich“, während die andern Evangelisten das Wort „Reich Gottes“ gebrauchen.

sich nun die Worte „Kirche“ und „Gottesreich“ auf eine Gemeinschaft, oder besagen sie zwei verschiedene?

Mit welchem Grunde behauptet Ritschl, Christus habe zwei verschiedene Gemeinschaften von Menschen gestiftet, eine, die er Kirche nennt und der er als Aufgabe die Gottesverehrung zuweist, eine andere, die er Reich Gottes nennt, deren Merkmal die Pflege der Sitten und besonders die Uebung der Nächstenliebe sei? Ist es nicht schon a priori weit wahrscheinlicher, daß Christus die Menschen zu einer einzigen Gemeinschaft vereinigte, in deren Schoße ebensowohl die rechte Verehrung Gottes wie die Uebung aller Tugenden blühe? Beweist vielleicht der bloße Gebrauch zweier Namen eine Doppelzahl von Gemeinschaften? Dann werden wir auch noch andere von Christus gegründete Gemeinschaften aufzählen müssen als die Kirche Christi und das Reich Gottes; dann gibt es auch noch außerdem eine Herde Christi und eine Braut Christi und ein Haus Gottes. Wir glauben aber, daß alle diese Benennungen eine und dieselbe Sache bezeichnen und diese nur von verschiedenen Seiten beleuchten. Kirche (ἐκκλησία, קָהָל) nennt Christus die von ihm zu sammelnde Gemeinde, indem er diesen Namen, mit welchem die religiöse Gemeinschaft des Alten Bundes bezeichnet wurde, auf die von ihm zu stiftende überträgt, welche er dann der Kirche des Alten Bundes als die seinige entgegensetzt („auf diesem Felsen werde ich meine Kirche bauen“, Matth. 16, 18); zugleich wird durch diesen Namen die Art der Entstehung der Kirche (ἐκκαλεῖν) bezeichnet. Als Reich Gottes wird von den Propheten seit dem Exile unzähligemal das zukünftige Messianische Reich angekündigt, welches von den Juden fälschlich für ein irdisches Weltreich gehalten und als solches herbeigesehnt wurde. Indem Christus nun die von ihm zu gründende Kirche als das Reich Gottes bezeichnet, stellt er sie den Juden dar als das von den Propheten angekündigte Messianische Reich und corrigirt ihre falsche Ansicht von dem vom Messias zu gründenden irdischen Weltreiche. Seine Herde nennt Christus die Kirche zur Erinnerung an die Sorge, welche er ihr widmet; Braut Christi wird sie genannt zur Bezeichnung der Liebe, welche Christus zu ihr trägt, und Haus Gottes, weil Gott in ihr wie in seinem eigenen Hause wohnt.

Die beiden Benennungen „Gottesreich“ und „Kirche“ bezeichnen nicht nothwendig zwei verschiedene Gemeinschaften. Die Frage, ob sie eine und dieselbe oder zwei verschiedene sind, werden die Schriften des Neuen Testamentes entscheiden müssen. Was verstanden denn unter dem Reiche Gottes die Apostel, die Christus mit der Gründung des Gottesreiches

betraute, und denen er, wie Ritschl mit Recht sagt [1], die Geheimnisse des Gottesreiches eröffnete, welche er andern Zuhörern durch die parabolische Form der Rede verhüllte (Marc. 4, 11 f.)? Sie mußten wissen, was das Reich Gottes sei. Was betrachteten sie als ihre Aufgabe, als sie ausgingen, „die frohe Botschaft vom Reiche Gottes“ (Apg. 19, 8; 20, 25; 28, 23; vgl. 1, 3) [2] allenthalben zu verkündigen und das Reich Gottes zu gründen? Dieses liegt klar vor in der Apostelgeschichte. Diejenigen, welche ihre Botschaft annahmen, tauften (Apg. 2, 41. 44; 8, 12) und vereinigten sie zu einer Gemeinschaft von Anhängern Christi, die sie leiteten, und die sie die Kirche Christi nannten (vgl. Apg. 9, 31. Eph. 5, 23 ff.). Die Kirche Christi gründen hielten sie für die Ausführung des Auftrages Christi, das Reich Gottes zu gründen. Beide Ausdrücke besagen nach ihnen dieselbe Gemeinschaft.

Die Sache ist für jeden, welcher nur aufmerksam die Geschichte der Apostel und ihre Briefe liest, so klar, daß es Wortverschwendung wäre, ausführliche Belege aus denselben beizubringen. Doch können wir nicht umhin, einen durchaus unverdächtigen Zeugen hierfür vorzuführen, nämlich Ritschl selbst. Er selbst constatirt die Verschiedenheit seiner Auffassung des Gottesreiches von der Auffassung jener, die Christus zur Begründung desselben berufen hat.

Zunächst gibt er nicht undeutlich zu verstehen, daß die Apostel die Idee Christi vom Gottesreiche nicht recht aufgefaßt und verfolgt hätten, „daß diese leitende Idee Jesu in dem praktischen Interesse der Apostel sich nicht als der Mittelpunkt behauptete, sondern auf die Bedeutung des zukünftigen Heilszieles eingeschränkt wurde, indem die Sorge um die Gestaltung der gottesdienstlichen Gemeinden so in den Vordergrund trat, daß aller sittliche Unterricht auf die Einigung derselben in sich bezogen wurde“ [3]. Also die Apostel haben sich zu viel mit der Kirche, „der gottesdienstlichen Gemeinde“, und mit der Einigung derselben in sich befaßt und das Ritschlsche Reich Gottes zu wenig im Auge behalten. Wie sehr sich Ritschl ferner Mühe gibt, Stellen aus den Briefen der Apostel zusammenzutragen, um seine Ansicht vom Reiche Gottes aus denselben herauszuconstruiren [4], so muß er doch zum Schluß gestehen: „Alle diese Nachweisungen dienen nur zu geringer Einschränkung der Beobachtung, daß der leitende Gedanke Jesu in den Briefen

---

[1] Vgl. Ritschl a. a. O. II, 294. [2] Ebd.
[3] A. a. O. S. 301. [4] A. a. O. S. 303.

des Neuen Testamentes nicht vorherrscht." [1] „Es liegt einmal", so sagt er endlich, „die Thatsache vor, daß Jacobus, Johannes und der Verfasser des Hebräerbriefes den sittlichen Gedanken des Gottesreiches überhaupt aus den Augen gesetzt haben. Hierin kann man nicht umhin, einen Abstand ihres Gesichtskreises von dem durch Jesus vertretenen zu erkennen, der einen Verlust bezeichnet." [2] Ebenso ist es für Ritschl Thatsache, daß nicht nur jene drei, sondern die Verfasser der Briefe des Neuen Testamentes überhaupt „die principale Bestimmung der gottesdienstlichen Gemeinden zur Vollziehung des sittlichen Reiches Gottes nicht im Auge behalten haben und in dieser Hinsicht hinter der Höhenlage des Gedankenkreises Christi zurückbleiben" [3]. So waren denn die Bemühungen Christi, die von ihm erwählten Begründer seiner Religion in die Geheimnisse des Reiches Gottes einzuführen, mißlungen, sein ihnen verheißener Beistand [4] erwies sich als ohnmächtig, und der Heilige Geist, der ihnen alles eingeben sollte, was Christus ihnen gesagt hatte [5], ließ es hinsichtlich des leitenden Gedankens Christi an seiner Gnadenhilfe fehlen. Welch ein unberechenbarer Schaden für die christliche Religion, daß die Begründer derselben nicht lieber — ihre Studien in Göttingen gemacht haben!

Woher hat nun aber der Göttinger Professor seine Ideen über Kirche und Gottesreich, nach denen er die Apostel corrigirt, hergenommen? Woher anders als von den Aposteln? Das Neue Testament ist ja, wie er sagt, die einzige Quelle für Theologie, und dies ist doch von den Aposteln und ihren Jüngern verfaßt. Auf welch anderem Wege ist überhaupt die Kenntniß der Lehre Christi zu uns gelangt, als durch die Apostel? Wenn nun Ritschl sieht, daß seine Ansicht von Christi Lehre nicht mit der Auffassung der Apostel übereinstimmt, was bleibt ihm dann übrig? Soll er seine Ansicht nach derjenigen der Apostel umgestalten, oder soll er es beklagen, daß die Apostel nicht Ritschlianer waren?

Außer der Apostelgeschichte und den apostolischen Briefen haben wir indessen auch noch vier von den Aposteln und ihren Jüngern abgefaßte Evangelien. Vielleicht hat Ritschl seine Ansicht aus diesen geschöpft und dann gefunden, daß die Briefe mit den Evangelien nicht harmoniren. Wo hat aber Ritschl in den Evangelien gefunden, daß Christus zwei Gemeinschaften gegründet hat, erstens das Reich Gottes und zweitens die

[1] Ritschl a. a. O. III, 270. [2] A. a. O. II, 294 ff.
[3] A. a. O. S. 297. [4] Matth. 28, 18 ff. Marc. 16, 15.
[5] Joh. 14, 16 f. 25 f.; 16, 12 f. Luc. 24, 49.

Kirche? Oder wo findet er in den Evangelien einen Beweis für die Ansicht, daß die Gemeinschaft, welche Reich Gottes genannt wird, nur darin besteht, daß die ihr Angehörenden durch das Band wechselseitiger Liebe verbunden sind, und nicht auch darin, daß sie Gott vereint im Gebete verehren, und andererseits, daß die Gemeinschaft, welche Kirche genannt wird, nur die gottesdienstlichen Handlungen zum Zwecke hat, nicht aber die Pflege der wechselseitigen Liebe und der Sitten? Nur an zwei Stellen kommt in den Evangelien das Wort Kirche (ἐκκλησία) vor. An der ersten Stelle (Matth. 18, 15 ff.) wird der Christ aufgefordert, falls ein Bruder sich gegen ihn versündigt habe, ihn zu seiner Bekehrung zuerst im geheimen, dann vor Zeugen zurechtzuweisen, und wenn beides nichts fruchte, „der Kirche" Anzeige zu machen, damit diese zur Erreichung jenes Zweckes ihre Autorität einsetze. Ist hier die „Kirche" beschrieben als eine nur für gottesdienstliche Zwecke bestehende Gemeinschaft? Wird sie nicht gerade hingestellt als eine Gemeinschaft, welche das große Gebot der wechselseitigen Liebe zu fördern hat? An der zweiten Stelle (Matth. 16, 18) sagt Christus zu Petrus: „Ich sage dir, du bist Petrus, und auf diesen Felsen will ich ‚meine Kirche' bauen." Vorher hat er nie, soweit die Evangelien über seine Reden berichten, von seiner „Kirche", wohl aber hat er und die Apostel und die Juden oft über das von den Propheten vorausverkündigte, von ihm zu gründende „Reich Gottes" gesprochen. Wenn er nun an dieser Stelle sagt, auf Petrus wolle er *seine* Kirche bauen, welche andere Gemeinschaft von Menschen kann er dann mit diesem Worte meinen als jene, die zu gründen er gekommen war, das Reich Gottes? Von einer andern haben diejenigen, zu denen er spricht, nie etwas gehört. Er fährt ja auch fort: „Dir (Petrus) werde ich die Schlüssel *des Himmelreiches* (des Reiches Gottes) geben." Also derselbe, welcher als Fundament die Kirche tragen soll, wird auch der Inhaber der Schlüssel, der höchsten Gewalt im Gottesreiche auf Erden, sein. Der Herr des Gottesreiches ist, wie Ritschl so oft sagt, Christus, welcher zur Rechten Gottes thront. Er hat „den Schlüssel Davids, er öffnet, und niemand schließt; er schließt, und niemand öffnet" (Offb. 3, 7). Diese Gewalt über sein Reich überträgt er dem Petrus als seinem Stellvertreter auf Erden: „Dir werde ich die Schlüssel des Himmelreiches geben." Dann fährt er fort: „Was immer du binden wirst auf Erden, das wird gebunden sein auch im Himmel, und was immer du lösen wirst auf Erden, das wird gelöset sein auch im Himmel." Die auf Petrus als ihrem Fundamente von Christo aufgebaute Kirche, die ihm von Christus

anvertraute Herde (Joh. 21, 15 ff.) ist identisch mit dem von Christus gestifteten und ihn als Herrn anerkennenden Gottesreiche.

Wir fragen also wieder: Woher hat Ritschl die ihm eigenthümliche Lehre, eine der Grundideen seiner Theologie, genommen? Die Apostelbriefe zeugen nach seinem eigenen Zugeständnisse gegen ihn, die Evangelien bieten erwiesenermaßen für seine Lehre nicht den geringsten Anhaltspunkt. Seine Lehre ist seine eigenste Erfindung. Die Kirche Christi soll möglichst ihrer Majestät entkleidet werden und weiter nichts sein als die Gemeinschaft der Gläubigen in der identischen Gottesverehrung, auf deren Formen am Ende wenig ankomme. Vom Bekenntnisse ist erst recht keine Rede; Einheit der Lehre und Unterschiede der Confessionen gibt es nicht. Ueberhaupt tritt die „Kirche" ganz in den Hintergrund. Denn das Hauptwerk Christi, in welchem wir alle Segnungen des Christenthums besitzen, ist das von der Kirche verschiedene „Reich Gottes". Dieses hinwieder wird verflüchtigt zu der Gemeinschaft aller in Bruderliebe sich umschlingenden Menschen. Es ist eine fluthende Menschenmasse, ohne Haupt und ohne Gliederung, ohne Ordnung nach innen und ohne Rechte nach außen.

Der Schrecken vor hierarchischer Ordnung, dieses Gemeingut aller Protestanten, welcher sich wie ein kostbares Erbstück von Vater auf Kind, von Prediger auf Zuhörer, von Professor auf Schüler fortzupflanzen scheint, dieser Schrecken, welcher ihnen allen die hierarchisch geordnete Kirche als ein Gespenst hinmalt und dessen Aeußerung einem protestantischen Glaubensbekenntnisse gleichkommt, — dieser Schrecken ist auch Ritschl in die Glieder gefahren und zeigt sich gelegentlich in groben Ausfällen auf die katholische Kirche[1]; als wenn mit solchen Declamationen die Thatsache beseitigt wäre, daß Christus eine hierarchisch geordnete Gemeinschaft gestiftet hat und die Apostel es auf die Stiftung einer solchen abgesehen haben[2].

[1] Ritschl a. a. O. III, 272.

[2] Auch hinsichtlich dieses Lehrpunktes geräth Ritschl in ähnliche Schwierigkeiten, wie hinsichtlich der Scheidung von Gottesreich und Kirche. Zunächst war nach Ritschl der Kirche doch nothwendig, was Christus ihr nicht gegeben, ein Beamtenstand, Vorgesetzte und Untergebene. „Nämlich die Ordnung der Gemeinschaft im Gottesdienste und die Fortpflanzung derselben auf die nachfolgenden Generationen führte nothwendig zu der Erzeugung eines Beamtenstandes, dessen Vorrechten über die Gemeinde der ebenso rechtliche wie sittliche Gehorsam derselben entsprechen mußte." Ja noch mehr: „Diese Rechtsordnung der christlichen Gemeinde gewann aber einen über das nächste Bedürfniß hinausreichenden Spielraum dadurch, daß die christliche Kirche sich ursprünglich einer Gesellschaft gegenübergestellt fand, deren sittliche Ord=

Die Vereinigung gleichgestellter Individuen zu einem Liebesbunde ist nach Ritschl also, wie der Endzweck der Schöpfung, so das Hauptwerk Christi. In diesem ist dem Menschen alles gegeben. Das Reich Gottes ist „sein höchstes Gut", auf Erden noch unvollkommen, im Jenseits vollkommen; in seinem Schoße findet der Mensch seine Seligkeit, welche nicht in der übernatürlichen Anschauung Gottes, sondern in der Herrschaft über die Welt besteht und in ihren gleichartigen Anfängen schon hier von dem-

---

nungen durch heidnische oder jüdische Religion bestimmt waren, und deren rechtliche Ordnungen keinen Platz für die christliche Religionsgemeinde übrig ließen. Deshalb war die letztere durch die geschichtlichen Umstände genöthigt, ihre Sitte nicht bloß im Gegensatz zu der umgebenden Gesellschaft auszubilden, sondern auch durch Rechtsordnungen zu schützen und deren Handhabung den Beamten des Gottesdienstes anzuvertrauen. Schon im Zeitalter der Apostel hat die christliche Kirche begonnen, durch freiwillige Beisteuern und geordnete Almosen wirtschaftliche Selbständigkeit zu gewinnen, die privatrechtlichen Streitigkeiten im Kreise ihrer Mitglieder zu entscheiden und ein neues Eherecht zu entwickeln; sie hat damit fortgefahren, gegen unwürdige Genossen das Strafrecht durch Ausschließung (Verbannung) zu üben und die Bischöfe als göttlich berechtigte Organe dieser Rechtsformen anzuerkennen. In diesen Functionen ist die christliche Kirche, abgeschlossen gegen das römische Reich, selbst ein Staat ohne nationale Grundlage geworden; als solcher Staat ist sie nach drei Jahrhunderten im römischen Reiche anerkannt worden; den Anspruch auf die göttliche Begründung dieser ihrer Einrichtungen erhebt die römisch-katholische Kirche jetzt stärker als jemals." So Ritschl (Unterricht in der christlichen Religion § 85 S. 79). Die Apostel selbst also gründeten die Kirche mit diesen Einrichtungen. Wo hat nun Ritschl ein Zeichen dafür, daß sie nur wegen vorübergehender geschichtlicher Verhältnisse und für eine vorübergehende Nothlage diese Einrichtungen eingeführt haben? Nirgendwo. Wenn ferner später der Staat, wie dereinst der heidnische, feindlich gegen die Kirche auftritt und wieder z. B. ein mit christlicher Sitte unverträgliches Eherecht einführt, die Kirche ihres Besitzes beraubt, Ausschließung unwürdiger Genossen verbietet, sollte die Kirche nicht jetzt ebenso gut auf jene Einrichtungen das Recht haben, wie die Kirche zur Zeit der Apostel? Sollte nicht Christus ihr dies so nothwendige Recht verliehen haben? Ritschl findet in der That wenigstens „die ersten Ansätze von Rechtsordnungen" vergegenwärtigt in den beiden Stellen des Matthäusevangeliums, in denen Christus von der zu gründenden „Kirche" spricht (Rechtfertigung und Versöhnung II, 303). Aber sind dies nur „die ersten Ansätze", wenn Christus einem der Apostel sagt, auf ihm werde die ganze Last der zu gründenden Gemeinschaft ruhen, wie ein Gebäude auf seinem Felsengrunde, ihm werde er die Schlüssel des Gottesreiches und die allgemeinste und höchste Binde- und Lösegewalt übergeben, so daß, was er (Petrus) binde oder löse, von keinem andern innerhalb oder außerhalb der Kirche wieder gelöst oder gebunden werden könne, da es als gebunden oder gelöst gelte im Himmel? Diese Worte sind so wenig nur eine bloße „Andeutung" einer Rechtsordnung in der zukünftigen Kirche, daß der Katholik die ganze große Gewalt, die er dem Papste zuschreibt, nicht zutreffender und klarer darlegen kann als durch Aneignung eben jener Worte des Stifters der Kirche.

jenigen verkostet wird, der die Hemmnisse der Naturwelt und die Einflüsse der ihn umgebenden Particulargesellschaften überwindet und die allgemeine Bruderliebe pflegt. Warum von Ritschl zur Bildung eines solchen Bundes und zum Anschluß an denselben eine von Christus ausgehende Einwirkung verlangt wird, haben wir bis dahin noch nicht in Erfahrung bringen können. Alles, was zu dieser Religion gehört, ist rein natürlich, das Ziel wie der Weg. Wenn Ritschl das Gottesreich eine übernatürliche Gemeinschaft nennt, weil sie über die Familie, den Stand und das Volk hinausgreift und die ganze menschliche Gesellschaft mit einem Liebesbande umschlingt[1], so zeigt sich hierin, wie auch in vielen andern Dingen, nur sein Bestreben, die traditionellen Benennungen des Christenthums mit einer unterschobenen, ihnen fremden Bedeutung festzuhalten. Warum soll eine Liebe, welche sich auf die gemeinsame Menschen*natur* gründet, übernatürlich sein, und zwar übernatürlich, während Gatten- und Kinder- und Elternliebe die Sphäre der Menschennatur nicht übersteigt?[2] Das Ritschlsche Christenthum ist eine gerade so naturalistische und verschwommene Religion wie die von dem Freimaurerthum geförderte Religion der allgemeinen Menschenliebe, zu welcher als Kirchengesang vorzüglich paßt das von dem noch jugendlichen Schiller stammende Lied an die Freude mit dem Chore:

Seid umschlungen, Millionen!
Diesen Kuß der ganzen Welt!
Brüder — überm Sternenzelt
Muß ein lieber Vater wohnen.

Wir unterschätzen keineswegs die Tugend der Nächstenliebe, und wir läugnen gewiß nicht, daß Christus uns als erstes Gebot die Liebe zu

[1] Lehre von der Rechtfertigung u. s. w. III. 267.

[2] Im „Unterricht in der christlichen Religion" (S. 6) erklärt Ritschl: „Das Reich Gottes . . . ist *übernatürlich*, sofern in ihm die sittlichen Gesellschaftsformen (Ehe, Familie, Beruf, Privat- und öffentliches Recht oder Staat) überboten werden, welche durch die natürliche Ausstattung des Menschen (Geschlechtsunterschied, Abstammung, Stand, Volksthum) bedingt sind und deshalb auch Anlässe zur Selbstsucht darbieten. Das Reich Gottes, auch als gegenwärtiges Erzeugniß des Handelns aus dem Beweggrunde der Liebe, also wie es in der Welt zu stande kommt, ist *überweltlich*, sofern man unter Welt den Zusammenhang alles natürlichen, natürlich bedingten und getheilten Daseins versteht." Ritschl betrachtet nur das Stoffliche, Materielle und das durch dieses Bedingte als natürlich, als wenn der Geist keine Natur hätte. Dann freilich könnte man das Geistige einfach das Uebernatürliche nennen. Aber für das geistige Wesen kann doch nur dasjenige übernatürlich sein, was über *seine* Natur hinausgeht.

Gott und die mit der Gottesliebe identische Liebe zum Nebenmenschen zur Pflicht gemacht hat, eine Liebe, welche sich nicht nur auf die Mitchristen, sondern auf alle Menschen bis zu den Grenzen der Erde erstrecken soll, und welche in der Kirche die herrlichsten Blüthen entfaltet hat und noch entfaltet. In Abrede stellen wir aber, daß das von Christus gestiftete Gottesreich nichts weiter ist als eine Gemeinschaft aller sich in Bruderliebe umschlingenden Menschen.

Wenn wir ferner das Gottesreich auf Erden mit der von den Aposteln gegründeten, hierarchisch gegliederten Kirche identificiren, so sagen wir keineswegs, daß diejenigen Christen, welche sich den Nachfolgern der Apostel nicht unterordnen, in keiner Weise zum Gottesreiche oder zur Kirche Christi gehören. Was wir sagen, ist dies, daß Christus seine Kirche auf den Felsen Petrus und auf die dem Petrus untergeordneten Apostel gegründet hat mit dem Willen und dem Gebote, daß alle Menschen sich dieser Kirche anschließen sollen, und daß es somit zur vollkommenen Mitgliedschaft der Kirche und des Reiches Christi gehört, die Nachfolger des Petrus und der Apostel als seine von Christus gegebenen Hirten anzuerkennen. Dabei bleibt die Wahrheit unangetastet, daß auch diejenigen Christen, welche den rechtmäßigen Hirten der Herde Christi entfremdet sind, als Mitglieder der Kirche oder des Gottesreiches Christi in einem wahren, wenn auch mehr oder weniger beschränkten Sinne betrachtet werden können, je nachdem sie von den der Kirche verliehenen Schätzen der Gnade und Wahrheit in geringerem oder reicherem Maße überkommen haben. Ja selbst derjenige, welcher in der Lehre Christi nicht unterwiesen ist, aber durch treue Mitwirkung mit der ihm von Gott kraft der Verdienste Christi ins Herz gesenkten Gnade die Rechtfertigung erlangt hat und seiner Seligkeit entgegengeht, kann, freilich in einem bedeutend schwächern Sinne, zur Kirche und zum Reiche Gottes gerechnet werden.

Th. Granderath S. J.

Die Nonne.

(Schluß.)

Ein großer Fraß der Nonnenraupe kommt und geht durch Ursachen, die zum guten Theile außerhalb des Bereiches der menschlichen Erkenntniß und leider noch weiter außerhalb des menschlichen Machtbereiches liegen. Große, zusammenhängende Waldgebiete enthalten die günstigsten Bedingungen zur Entwicklung eines sogen. „Fraßherdes", den man allerdings oft erst dann bemerkt, wenn die Gegenwehr des Menschen dem Uebel bereits nahezu ohnmächtig gegenübersteht. Dann dauert der Fraß mit steigender Heftigkeit noch drei Jahre oder länger, verwüstet unabsehbare Nadelholzflächen — bis ihm schließlich von der Natur selbst ein oft jähes Ende bereitet wird. Selbstverständlich ist es für den Menschen von der größten Wichtigkeit, zu wissen, welches seine natürlichen Bundesgenossen im Kampfe gegen die Nonne sind. Diese Bundesgenossen wollen wir uns deshalb jetzt etwas näher ansehen.

Das Kleine steht dem Großen keineswegs so machtlos gegenüber, wie wir Menschen in unserem Stolze gerne glauben. Nicht jene Factoren, die sich mit dem Meterstabe messen lassen, sind für die Aufrechthaltung und Wiederherstellung des Gleichgewichtes in der Naturordnung die bedeutsamsten; nein, die kleinsten, die nur nach Millimetern messen oder sogar für unser grobes Auge völlig unsichtbar werden, diese sind es vorzugsweise, die vom Schöpfer mit der Leitung der Geschicke innerhalb der vernunftlosen Schöpfung beauftragt wurden. Der Mensch hat als vernunftbegabtes Wesen allerdings das Recht, sogen. Pflanzungen anzulegen, d. h. einer ihm besonders nützlichen Pflanzenart durch sein Eingreifen das Uebergewicht über ihre Mitbewerber zu verschaffen. Aber er darf sich nicht wundern, wenn er durch diese Eingriffe in das botanische Gleichgewicht gelegentlich mit der Naturpolizei in Händel geräth, indem nämlich die kleinen Feinde der betreffenden Pflanzenart sich so massenhaft vermehren, daß sie die Absichten des Menschen wirksam vereiteln. Zu dieser Naturpolizei zählt auch die Nonne. Sie scheint berufen zu sein, dem Laubholze als Bundesgenossin zu dienen in dem Kampfe, den es um Erde und Luft und Licht und um das Dasein selbst mit dem Nadelholze zu führen hat. Daß diese Polizei ihre Befugnisse nicht überschreite, dafür ist durch eine noch kleinere Geheimpolizei gesorgt, die ihr auf den Fersen folgt: es sind

die Scharen von Schmarotzerinsecten, welche ihre Eier in der Brut der Nonne unterbringen. Und wenn diese kleine Normalpolizei ihrer Aufgabe nicht mehr gewachsen ist, dann werden Truppen aufgeboten zum Kampfe gegen die Nonne, Truppen der allerkleinsten, aber auch der allerfurchtbarsten Waffengattung. Millionen von Sporen eines Spaltpilzes kommen herbeigeflogen und raffen mit unsichtbarer Todessichel in wenigen Tagen Millionen von Nonnenraupen dahin. Das ist der Sieg des Kleinen über das Große.

Zu den natürlichen Feinden der Nonne gehören allerdings auch die insectenfressenden Säugethiere und Vögel. Unter den erstern sind vielleicht am wichtigsten die Fledermäuse, die den Nonnenfaltern bei ihren nächtlichen Hochzeitstänzen übel mitspielen. Die wilden Sauen und die zahmen Schweine verzehren gerne die Raupen und Puppen der Nonne. Leider haben letztere hierzu fast keine Gelegenheit, seitdem man es als „forstschädlich" aufgegeben hat, die Schweineherden in die Wälder einzutreiben. Meister Reineke scheint die Entdeckung gemacht zu haben, daß die befruchteten Weibchen des Nonnenfalters besonders gut schmecken; denn seine Losung ist zur Flugzeit der Falter oft dicht erfüllt mit deren Resten und mit den Eiern. Daß der Mensch auf die Bundesgenossenschaft des Fuchses sich nicht zu sehr verlassen darf, ist selbstverständlich. Aber auch von den übrigen insectenfressenden Säugethieren hat er keine wirksame Abhilfe bei einem Nonnenfraße zu erwarten. Selbst die insectenfressenden Vögel dienen ihm wenig, nicht einmal den Kuckuck ausgenommen, dessen Hauptnahrung doch in behaarten Raupen besteht, und der besonders die Reihen der Processionsspinnerraupen lichtet. Gegen die Nonne hat sich nach den bisherigen Erfahrungen nur der Staar als guter Bundesgenosse erwiesen. Er sucht gerne in großen Scharen lichtere Bestände auf, in denen die Nonnenraupe haust, während er geschlossene Bestände leider meidet.

Schlimmere Gegner hat die Nonne unter den Mitgliedern jener Thierklasse, welcher sie selbst angehört. Die größern Raubinsecten, die der Nonne und ihrer Brut mit überlegener Kraft und offener Gewalt zu Leibe rücken, kommen indes weit weniger in Betracht als die kleinern, hinterlistigen Schmarotzerinsecten. Unter den Raubrittern der Kerfwelt ist fast nur der große Puppenräuber oder Raupenjäger (Calosoma sycophanta) ein achtunggebietender Alliirter des Menschen. Das Halsschild dieses wackern Recken ist von blauem Stahl, sein Rückenpanzer von rothem Gold. Glücklicherweise ist er trotz der blanken Rüstung kein Sonntagsjäger, sondern ein leidenschaftlicher, unermüdlicher Waidmann, der von

früh bis spät den Nonnenraupen und deren Puppen nachjagt. Meist klettert er auf den Bäumen umher, seltener kommt er auf den Waldboden hinab. Seiner Tigernatur entsprechend tödtet und verwundet er weit mehr Raupen, als er fressen kann. Aehnlich haust seine schwarze Larve, die nicht selten auch in die Raupenspiegel eindringt und eine ganze Gesellschaft zum Frühstück verzehrt. Ebenso eifrig stellt sie den Puppen nach. Schon Ratzeburg berichtet: „Seine Larve sahe ich oft ganz in der ausgefressenen Puppe drin stecken." Den ruhig am Stamme sitzenden Weibchen frißt sie gelegentlich den von Eiern strotzenden Hinterleib ab. Alles das sind schätzenswerthe Verdienste um die Forstwirtschaft, zumal die goldenen Ritter von weit her zu einem Treibjagen auf dem gefährdeten Gebiete sich vereinigen. Da sie, abweichend von ihren ungeflügelten Verwandten (Carabus), die nur auf Schusters Rappen sich voranbewegen können, vorzügliche Flügel besitzen, ist ihnen dies um so leichter möglich. Ratzeburg bemerkt in seiner Forstinsectenkunde, er habe noch nie eine solche Menge dieser schönen Thiere beisammengesehen als im Jahre 1839 bei dem großen Nonnenfraße in der Mark. Leider ist der große Raupenjäger in reinen Nadelholzwäldern nicht so häufig wie in gemischten Beständen, während doch erstere seiner Anwesenheit am meisten bedürften. Zudem braucht er für die Entwicklung seiner feurigen Brünne viel Sonnenlicht und Sonnenwärme; deshalb meidet er rauhere Lagen.

Minder schön von Gestalt, minder ritterlich in ihrer Erscheinung, minder ehrlich im Gebrauche ihrer Waffen, aber weit erfolgreicher in ihrem Kampfe gegen die Nonne sind die Schmarotzerinsecten. Eine beträchtliche Zahl Schlupfwespenarten, sowohl echte Ichneumoniden als auch Brakoniden beschenken mittelst ihres Legestachels die Raupen der Nonne mit einem Kuckucksei. Die Larve des Schmarotzers verzehrt langsam das Eingeweide seines Opfers, so langsam, daß dasselbe vielfach scheinbar gesund sich zu verpuppen vermag; aber aus der Puppe bricht schließlich statt des Schmetterlings die Schlupfwespe hervor. Noch weit wichtiger als Parasiten der Nonne erweisen sich manche Raupenfliegen und Schmeißfliegen. Diese Proletarier sind nicht einmal im Besitze einer Waffe, mit der sie ihr Opfer anstechen könnten. Sie kleben ihre Eier einfach mittelst einer Legeröhre an die Haut desselben. Die bald ausschlüpfenden Maden, die weder einen eigentlichen Kopf noch Füße besitzen, bohren sich mit ihren Mundhaken in den Leib der Raupe ein und tödten sie entweder noch im Raupenstande oder gehen mit ihr in die Puppe über. Reif geworden verlassen sie das Innere ihres unglücklichen Wirtes, um

sich in der Bodendecke des Waldes in eine Tönnchenpuppe zu verwandeln. Dort überwintern sie und fliegen dann im nächsten Frühsommer aus, in hundertfach vermehrten Scharen die Wipfel der von Nonnenraupen befallenen Bestände umschwärmend. Sollte die Zudringlichkeit dieser Parasiten der Grund sein, weshalb die nahezu erwachsenen Nonnenraupen tagsüber am Fuße der Bäume sich verbergen? Dies dürfte sich wohl schwer feststellen lassen. Sicher ist dagegen, daß die Schmarotzerfliegen die gefährlichsten Feinde der Nonne im ganzen Thierreich sind. Ein im Königlich Bayerischen Forstamte Münchsmünster jüngst angestellter Versuch sei hierfür angeführt. Man hatte eine große Menge Nonnenpuppen gesammelt und in einem Zwinger untergebracht. Nur ein Bruchtheil der Puppen ergab Schmetterlinge, aus den übrigen kamen Parasiten; unter den letztern Puppen waren bloß 20 % von Schlupfwespen getödtet, 80 % von Schmarotzerfliegen. Da in einer Nonnenraupe mehrere Fliegenlarven zu leben pflegen, ist es begreiflich, daß die Schmarotzerfliegen bei einem großen Nonnenfraße sich stärker vermehren als die Nonne selbst. Daher wird von Jahr zu Jahr ein größerer Procentsatz der schädlichen Raupen mit Kuckuckseiern belegt, bis der Nonnenfraß aufhört. Ein interessantes Beispiel dieser Art berichtet Dr. Bernhard Altum in seiner „Forstzoologie". Von 1874 bis 1877 hatte bei Eberswalde eine von Jahr zu Jahr sich steigernde Massenvermehrung der Nonne stattgefunden. Aber da waren ihr auch bereits die Parasiten über den Kopf gewachsen. Ihr Heer war unzählbar geworden, besonders die Colonnen der Nonnenfliege (Tachina monachae). „Geradezu alles war voll von diesen großen Fliegen. In allen Häusern, auf allen Pflanzen wimmelte es von denselben; stieß man an ein blühendes Gebüsch, so brauste eine Schar dieses Raupenfeindes in die Luft." Mit dem Frühling 1878 war die Nonnenplage verschwunden. Die Parasiten hatten ihre Schuldigkeit so gut gethan, daß sie sich jetzt aus Nahrungsmangel genöthigt sahen, auf andere ähnliche Spinnerraupen überzugehen und auch diese zu vertilgen[1].

Das Erlöschen des Fraßes, herbeigeführt durch die thierische Schmarotzerpolizei, ist keineswegs immer das Ende einer Nonnencalamität. Besonders bei ungewöhnlich kalter und feuchter Witterung tritt dasselbe oft viel plötzlicher ein. Ein unheimliches, beunruhigendes Gefühl bemächtigt sich der Raupenscharen. Obwohl die halb oder ganz erwachsenen Raupen sonst nicht mehr gesellig sind, beginnen sie nun in Klumpen von vielen

[1] Forstzoologie. 2. Aufl. III. Band: Insekten. II. Abth. S. 103.

Tausenden sich zusammenzudrängen, besonders in den Astwinkeln und an den höchsten Gipfelspitzen der Bäume: die Raupen „wipfeln", wie der Forstmann sagt. Für ihn ist es ein erfreulicher Anblick, wenn die kahlgefressenen Gipfel, gegen den Himmel gesehen, keulenförmig verdickt erscheinen und unter der Last der wipfelnden Raupen sich krümmen. Er weiß, daß ein unsichtbarer Sensenmann seine Feinde dorthin zusammengetrieben, um sie mit einem Zuge zu mähen. Noch einige Tage, und die frische Körperfarbe der Raupe ist in ein gleichmäßiges Braun oder Schwarz verwandelt. Der früher stramme Körper wird weich und schlaff und schrumpft nach hinten zu ein. Die Eingeweide verwandeln sich in eine braune, übelriechende Flüssigkeit, die aus Mund und After dringt. Schließlich hängt nur noch die ausgetrocknete, leere Haut der Raupe an einem Beinpaare vom Baume herab — die Nonnenraupen sind von der Schlaffsucht dahingerafft.

Diese sonderbare Erscheinung ist schon im vorigen Jahrhundert beobachtet worden und wiederholt sich, wenigstens stellenweise, bei jeder Massenvermehrung der Nonne. Den bezeichnenden Namen „Wipfeln" gab ihr Ratzeburg um die Mitte des Jahrhunderts. Die eigentliche Natur dieser Raupenpest ist aber erst durch die moderne Bakteriologie aufgedeckt worden. Wie den Seuchen, denen der Mensch und die höhere Thierwelt zum Opfer fallen, liegt auch ihr als Erreger und Träger ein winzig kleiner Spaltpilz zu Grunde. Dr. Hofmann in Regensburg, der ihn 1890 entdeckte und „Bacillus B" nannte, fand ihn in allen schlaffsüchtigen Raupen in großer Menge. Es gelang ihm auch, durch Impfversuche mit den Reinculturen dieses Spaltpilzes dieselbe Krankheit auf Raupen von acht verschiedenen Schmetterlingsarten zu übertragen, die innerhalb drei bis sieben Tagen nach der Impfung unter den Symptomen der Schlaffsucht zu Grunde gingen. Dagegen erwiesen sich mehrere andere Bacillus- und Mikrokokkus-Arten, die er gleichzeitig in den schlaffsüchtigen Nonnenraupen gefunden, nicht als Erreger der Seuche. Es dürfte somit wohl feststehen, daß der Bacillus B der echte Schlaffsuchtsbacillus ist. Unabhängig von Hofmann und fast gleichzeitig mit ihm stellte Dr. v. Tubeuf in München seine bakteriologischen Untersuchungen über die innern Ursachen jener Raupenseuche an. Er kam zu völlig denselben Ergebnissen, indem er in dem Auswurfe und dem Körperinhalte der schlaffsüchtigen Nonnenraupen einen eigenen Spaltpilz fand, den er *„Bacterium monachae"* benannte, und dessen Beschreibung mit Hofmanns Bacillus B übereinstimmt. Somit ist die Wissenschaft wieder um einen mörderischen Spaltpilz

reicher, diesmal glücklicherweise um einen, der zu den Wohlthätern der Menschheit, nicht zu ihren Würgengeln gehört.

Leider hat die sanguinische Hoffnung, welche Medicinalrath Hofmann am 9. December 1890 aussprach, daß nämlich „die Pilzsporen und Spaltpilze im nächsten Frühjahre ihre Schuldigkeit thun und die wiederkehrenden Nonnenraupen hoffentlich bis auf den letzten Rest vernichten werden", in dieser Allgemeinheit sich noch nicht erfüllen wollen. Die acut auftretende Schlaffsucht säubert zwar oft in kürzester Zeit ein bestimmtes Fraßgebiet, wie z. B. 1891 den Ebersberger Park in Bayern. Aber man darf aus dem örtlichen Auftreten der Krankheit noch keineswegs auf ihre baldige allgemeine Ausbreitung und auf eine ebenso plötzliche Beendigung des Fraßes in allen benachbarten Gebieten schließen. Jedenfalls soll der Mensch nicht seine einzige Hoffnung gegenüber der Nonnencalamität auf die Thätigkeit der Spaltpilze setzen. Er muß vielmehr selbstthätig eingreifen: im Verein mit seinen natürlichen Bundesgenossen muß er einen erbitterten Krieg gegen die Nonne führen; er muß vor allem durch Hunger ihr zu Leibe rücken und ihr wo möglich die Pest anzuhängen suchen.

Die Bekämpfung eines schon weit ausgebreiteten Nonnenfraßes ist allerdings eine schwierige Sache. Zuerst muß die Ausdehnung desselben genau festgestellt werden. Dann ist das Fraßgebiet sorgfältig zu isoliren, um die Erweiterung desselben zu verhindern. Zu diesem Zwecke wird am Rande des noch seuchefreien Gebietes ein Schutzgürtel gezogen, auch Demarcationslinie genannt. Dieser Gürtel muß verschieden beschaffen sein, je nachdem die Fraßgrenze durch ältere oder jüngere Bestände führt. In erstern wird in einer Breite von etwa 60 m alles Unterholz entfernt, und die Aeste und Wipfel desselben werden verbrannt. Die stehenbleibenden Stämme werden sodann in Brusthöhe mit einem Leimringe versehen, und an der dem Fraßgebiete zugewendeten Seite des Schutzgürtels werden Fanggräben hergestellt oder Leimstangen gelegt. In jüngern, dichtern Beständen muß der Schutzgürtel durch eine wenigstens 3–4 m breite, völlig holzfreie Linie gebildet werden, die ihrerseits wieder von dem Fraßgebiete durch Fanggräben oder Leimstangen getrennt ist. Nun dürfen die Raupen es versuchen, aus dem kahlgefressenen Gebiete nach der Peripherie hin auszuwandern. Sie gerathen hierbei in die Fanggräben oder werden von den Leimstangen abgehalten, die sie nicht zu überschreiten wagen. Jene, die durch einen glücklichen Zufall dennoch hinüberkommen, steigen in dem Nachbargebiete alsbald an den Stämmen

in die Höhe; aber da begegnet ihnen überall der verhängnißvolle Leimring, unterhalb dessen sie sich massenweise anhäufen. Eine hinreichende Zahl von Arbeitern und Arbeiterinnen, mit stumpfen Besen bewaffnet, vernichtet die in den Fanggräben und unter den Leimringen versammelten Raupen. Nun erst können die Vertilgungsmaßregeln innerhalb des eigentlichen Fraßgebietes beginnen, und zwar von außen nach innen fortschreitend. Natürlich muß der Krieg mit verschiedenen Waffen geführt werden, je nach dem Entwicklungszustande, in dem die Nonne sich augenblicklich befindet. Hat die Flugzeit bereits begonnen, so stellt man zunächst die am stärksten beflogenen Gebiete fest, indem man nächtlicherweile weiße Zeugschirme durch starke Blendlaternen oder Zinkfackeln beleuchten läßt und die anfliegenden Schmetterlinge zählt oder abschätzt. Ebenso genau muß am Schlusse der Flugzeit die Menge der abgelegten Eier und deren Vertheilung über das ganze Gebiet untersucht werden. Wo am meisten Falter sich finden, dort wird es sich lohnen, wenigstens die Weibchen in den Morgenstunden durch Arbeiter sammeln und vertilgen zu lassen. Obwohl diese Maßregel keine durchgreifende ist, so darf man sie doch nicht verachten. In den Jahren 1868 bis 1870 wurden in den Forsten des Fürstenthums Reuß über zwei und eine halbe Million Nonnenweibchen auf diesem Wege beseitigt; man hatte somit für das folgende Jahr mindestens 20 Millionen Feinde weniger zu bekämpfen. Aber warum läßt man diese nicht lieber durch massenhaften Selbstmord enden, indem man nachts große Leuchtfeuer anzündet, in welche die Nonnen in dichten Schwärmen sich stürzen und verbrennen? So verlockend dieses Mittel scheint, so wenig hat es sich thatsächlich empfohlen. Wirkliche Feuer sind immerhin gefährlich, Zinkfackeln sind sehr theuer, und man fängt doch stets eine überwiegend große Anzahl von Männchen, nur wenige Weibchen. Es ist versucht worden, die Lichtquellen mit „Exhaustoren“ zu verbinden, mit Maschinen, die durch einen Luftstrom die anfliegenden Falter einsaugen und einem Fangbehältnisse zuführen. Aber obwohl man im Jahre 1890 im Ebersberger und Forstenrieder Parke zu Ehren der Nonnen sogar elektrische Bogenlampen mit Reflektoren anzündete und sie mit riesigen Exhaustoren in Verbindung setzte, wurde trotzdem für die hohen Kosten wenig erreicht.

In niedrigen Pflanzungen, wo das Sammeln der Raupen und Puppen der Nonne auf keine großen Schwierigkeiten stößt, ist diese Maßregel sehr zu empfehlen. Ist die Menge der gesammelten Raupen nicht zu groß, so soll man jene, die schon die Hälfte ihres Wachsthums erreicht haben, nicht tödten, sondern nach einer von Wachtl angegebenen Methode einzwingern.

Das Geflecht der im Walde selbst angebrachten Behältnisse muß so weit sein, daß die kleinen Fliegenmaden, die in den Raupen schmarotzen, aus dem Zwinger entkommen und in der Bodendecke des Waldes sich verpuppen können. Ebenso soll man mit den gesammelten Nonnenpuppen verfahren, damit man nicht mit den Feinden zugleich die besten Freunde tödte, die den Kampf gegen die Nonne erfolgreicher zu führen wissen als wir. Rücksichtsloser darf man mit den jungen, noch in ihren „Spiegeln" beisammensitzenden Raupen verfahren; diese sind einfachhin zu tödten, je früher desto besser.

Das Sammeln und Verbrennen der Nonneneier war früher eine vielgerühmte Kampfesweise, von der man sich großen Erfolg versprach. Neuerdings geht die Ansicht der bayerischen Forstkundigen dahin, daß das Einsammeln als Vertilgungsmittel bei kleinerem Waldbesitz oder bei geringerer Ausdehnung der Ansteckung wirksam sei, in größeren Waldungen jedoch nur dann, wenn durch genaue Revision feststeht, daß die Mehrzahl der Eier an dem untersten Theile der Stämme abgelegt ist. Obwohl man somit nicht den Meisen allein das Vertilgen der Nonneneier überlassen soll, so ist es doch nur zu oft, wie Nitsche mit Pfeils Worten sagt, „ein Mittel, welches erst angewandt werden kann, wenn es nicht mehr hilft".

„Orthodinitrokresolkalium", schlechthin auch „Dinitrokresolkalium" oder noch einfacher „Antinonnin" heißt ein von Harz und v. Miller entdecktes Nonnengift, das man in Wasser löst und vermittelst Spritzen auf die mit Raupen behafteten Bäume sendet [1]. Dasselbe soll bei einem Versuche in den bayerischen Forstbezirken eine vorzügliche Wirkung erzielt haben. 90 % der Raupen wurden durch dasselbe unmittelbar getödtet, und die überlebenden 10 % zeigten sich bald erkrankt. Dabei sollen die bespritzten Bäume durch das Antinonnin nicht geschädigt worden sein. So günstig derartige Berichte lauten, so muß man doch wohl noch weitere Erfahrungen abwarten, bis sich sagen läßt, ob es sich auch im Großen bewähre.

Bisher hat sich im Kampf gegen die Nonne eine Waffe weit wirksamer erwiesen als Feuer und Schwert und Gift, und diese Waffe ist — der Leim; allerdings kein Tischlerleim, sondern eine theerähnliche, dickflüssige, den atmosphärischen Einflüssen widerstehende, möglichst lange klebrig

---

[1] Vgl. hierüber P. Wiesbaur in „Natur und Offenbarung" 1892. XXXVIII. Bd. 12. Heft. S. 749.

oder „hängisch" bleibende und möglichst billige Substanz, deren Zusammensetzung von den Fabrikanten als „Geschäftsgeheimniß" behandelt wird. Die rationelle Anlegung von Leimringen ist nach den berufensten Autoritäten in der Nonnenfrage das einzige wirklich durchschlagende Mittel, das in der Macht des Menschen steht. Er verfährt hiebei nach Art eines klugen Feldherrn, der eine starke Festung nicht im Sturme zu nehmen vermag: er umschließt sie und hungert sie aus. Hierbei darf man an erster Stelle nicht an die Umgrenzung des Forstgebietes durch Leimstangen denken, sondern an die Anlage von Leimringen an den Stämmen der befallenen Forste. Man unterscheidet „Hochleimen" und „Tiefleimen". Ersteres hat den Zweck, die jungen aus ihren Eiern schlüpfenden Räupchen von den Baumkronen abzuhalten und unmittelbar dem Hungertode zu weihen; letzteres beabsichtigt, den auf den Boden gefallenen Raupen den Rückweg zu dem Futterplatze abzuschneiden. Erstere an und für sich vorzüglichere Maßregel läßt sich natürlich nur dort mit Erfolg anwenden, wo durch genaue Untersuchung feststeht, daß die überwiegende Mehrzahl der Eier tiefer als 6 m über dem Boden abgelegt ist; denn auch in alten Beständen wird man die Leimringe kaum höher als 4 bis 6 m über dem Boden anbringen können. Kiefernwälder, die wenig unteres Gezweige und eine hohe Krone haben, bieten für das Hochleimen bessere Bedingungen als die Fichtenwälder, zumal bei letzterer Baumart die ganze Rinde des Stammes rauh ist und geeignete Plätze für die Eierablage bietet, während an den Kiefern der obere Theil des Stammes wegen seiner glatten „Spiegelrinde" meist eierfrei bleibt.

Das Hochleimen läßt sich also nur unter gewissen Bedingungen mit einem Erfolg durchführen, der die Arbeit aufwiegt. Weit universeller und zudem minder schwierig ist das „Tiefleimen", die Anlage von Leimringen in Brusthöhe des Stammes. Es beruht auf der in der Lebensgeschichte der Nonne näher begründeten Erfahrungsthatsache, daß fast jede Nonnenraupe wenigstens einmal in ihrem Leben auf den Boden hinabgelangt, obgleich sie nicht wie die Raupe des Kiefernspinners unter dem Waldmoos überwintert und deßhalb keinen „Zwangswechsel" hat wie jene. Schon zur Feststellung der Ausbreitung des Fraßes und zur Prüfung verdächtiger Bezirke sind die Leimringe nützlich. Ueber die ganze Waldfläche regelmäßig in gleichen Abständen vertheilte Baumgruppen erhalten einen Leimring. Von Beginn des Ausschlüpfens der jungen Raupen an sind diese Probestämme täglich zu besichtigen und die Zahl der Raupen festzustellen, die sich unterhalb der

Leimringe ansammelt. Ist diese eine gefahrdrohende, so muß auf jenes „Probeleimen" unverzüglich das „Vollleimen" folgen, indem alle Stämme des gefährdeten Gebietes in Brusthöhe mit einem 3 bis 4 cm breiten und 4 mm dicken Ringe von zähem Raupenleim ausgestattet werden. Wird diese Maßregel rechtzeitig und gut durchgeführt, so ist der Wald gerettet; kommt sie zu spät für diesen Theil des Forstes, so wird wenigstens einer in geometrischer Progression wachsenden Nonnenvermehrung vorgebeugt, und die Nachbargebiete bleiben vor Ansteckung bewahrt. Zur Wirksamkeit des Tiefleimens ist erforderlich, daß vorher „entbrückt" werde, d. h. das Unterholz und jene tiefern Zweige, welche den herabgefallenen Raupen als Brücke dienen könnten, um über die Leimringe nach oben zu gelangen, müssen entfernt werden. In Kiefernwäldern, wo das untere Astwerk fehlt, ist diese Arbeit natürlich leichter als in Fichtenwäldern. Ueberhaupt können erstere eher als letztere durch die Leimringe vor dem gefräßigen Raupenzahne gerettet werden; denn die schwanken Kronen der Kiefern entlasten sich leichter von den anhängenden Raupen und fangen die herabfallenden nicht gleich den Fichten mit ihren untern Aesten auf. Um die jungen Räupchen zum Abspinnen zu veranlassen, empfiehlt Wachtl, starken Rauch verbreitende „Schmauchfeuer" in den bedrohten Beständen anzuzünden, wozu windstille Abende sich am besten eignen.

Man kann ruhig annehmen, daß durch das Tiefleimen 90 % aller vorhandenen Raupen unschädlich gemacht wird. Diese Taktik ist um so empfehlenswerther, weil sie den Bundesgenossen des Menschen, den natürlichen Feinden der Nonne, keinen erheblichen Eintrag thut. Aus den unterhalb der Leimringe sich ansammelnden Raupen kann, wenn sie bereits die Hälfte ihres Wachsthums überschritten haben, noch der größte Theil der innewohnenden Schmarotzer, besonders der Fliegenlarven, sich glücklich entwickeln. Der Waldboden unterhalb der Leimringe enthält oft eine solche Masse Tönnchenpuppen der zweiflügeligen Parasiten, daß Wachtls Rath, eine größere Streumenge aus diesen Oertlichkeiten in andere vom Nonnenfraß bedrohte Bestände überzuführen, sehr annehmbar erscheint. Dem dort heranwachsenden Nonnengeschlechte wird dadurch gleichsam noch in der Wiege der Krieg erklärt, ein Krieg von seinen schlimmsten Feinden.

Unter der Besatzung einer ausgehungerten Feste bricht leicht der Hungertyphus aus. So geht es auch nicht selten den unter den Leimringen angehäuften Raupen. Die Schlafsucht richtet unter ihren erschöpften Scharen oft die schrecklichsten Verheerungen an. Vielleicht gelingt es

noch, durch eine im großen veranstaltete „Bacillenimpfung“ die Seuche auch unmittelbar von den ihr bereits zum Opfer gefallenen Leichen in die noch gesunden Raupenheere im Walde zu übertragen.

Der Mensch kann durch die Methode des Tiefleimens Krieg, Hunger und Pest zugleich gegen den gefährlichsten Feind seiner Nadelforste in Bewegung setzen. Durch diese Taktik können Kiefernbestände auch noch bei starkem Fraße erhalten werden, Fichtenbestände viel schwieriger. Aber ein sicheres Mittel gibt es auch zur Rettung der Fichtenwälder, und dieses Mittel lautet: Principiis obsta! Ein rechtzeitig entdeckter, erst im Entstehen begriffener Nonnenfraß kann durch die Leimmethode unfehlbar unterdrückt werden. Aber leider vernachlässigt man nicht selten aus falscher Sparsamkeit dieses vorzügliche Recept. So war es vor 50 Jahren, und so ist es großentheils auch heute noch. Nitsche sagt hierüber mit dem alten Pfeil: „Das ist eben der große Fehler, welcher noch bei unserer Insektenvertilgung gemacht wird, und der den Staatskassen schon große Summen ohne Erfolg gekostet, der sich aber immer wiederholt, daß man zu sparsam ist, wenn das Uebel noch gering und noch zu verhüten ist, und nur erst das Geld daran wendet, wenn man es schon in vollem Umfange findet, und wo man schon nicht mehr im Stande ist, dasselbe dadurch zu beseitigen, vielleicht kaum zu vermindern.“ Schließen wir mit Nitsche's eigenen Worten, die er seinem Recepte „Principiis obsta“ beifügt: „Daß diesem Grundsatze künftighin von der Staatsforstverwaltung besser entsprochen werde, darf man nach den gemachten schmerzlichen Erfahrungen endlich wohl einmal hoffen.“

E. Wasmann S. J.

Pascals letzte Jahre.

I.

1657—1660.

Die letzten Lebensjahre Pascals (1657—1662) stehen ganz unter dem Einfluß des Wundergestirns der heiligen Dornenkrone. Er fühlt sich zum Ritter geschlagen, der berufen ist, der Christenheit des 17. Jahrhunderts „das heilige Grab zu erobern, in dem die Gnade verborgen ruhte". Den verirrten Gläubigen, die unter dem Bann jesuitischer Verderbniß leben, wie den Ungläubigen, die an keinen Gott und keine Gnade glauben, will er, durch ein Wunder gleichsam beglaubigt, die Augen öffnen, daß sie im Lichte des Wunders von Port-Royal die reine Lehre und Gott selbst kennen lernen. Und so ist denn künftig seiner Seele Sinnen und Streben auf apologetische Vorstudien zu dem großen Werk über christliche Wahrheit und Sitte gerichtet, wie Pascal sie auffaßte. Das Werk soll aber nicht mehr wie bisher als eine Art Anti-Montaigne aufgefaßt werden, sondern seine stärkste Kraft dem Wunder entnehmen. Wie indes ein vom Sturm aufgewühltes Meer nicht gleich zu voller Ruhe gelangt, sondern noch lange einzelne schwere Wogen zum Ufer wälzt, so durchbricht auch bei Pascal die friedliche Stille seiner apologetisch-philosophischen Betrachtungen ein frisch-fröhlicher Kampfschrei gegen die Jesuiten. Denn Pascal oder vielmehr Port-Royal haben neue Bundesgenossen gefunden, die sich zwar öffentlich von ihnen lossagen, aber insgeheim zu ihnen kommen um Waffen und Munition.

Einen Einblick in das Seelenleben Pascals um jene Zeit gewähren uns die neun Bruchstücke seiner Briefe an sein „Beichtkind", Fräulein von Roannez. Sind dieselben auch ohne jegliches Datum, so gestatten doch einzelne Andeutungen des Inhaltes einen Rückschluß auf die Zeit ihrer Entstehung. So ist der erste Brief offenbar nach der Verurtheilung Arnaulds durch die Sorbonne, also während der Glühhitze der Provincialbriefe, geschrieben. Wichtig in diesem Schreiben ist die Antwort, welche der Seelenführer auf den Wink und die Mahnung seines „Beichtkindes" gibt, die Herren von Port-Royal möchten doch ja die Einheit im Glauben mit dem Papst nicht zerreißen:

„Ich lobe von ganzem Herzen Ihren kleinen Eifer für die Gemeinschaft mit dem Papst, welchen ich in Ihrem Briefe finde. Der Körper ist ebensowenig lebendig ohne das Haupt, als das Haupt ohne den Körper[1]. Wer sich irgend von dem einen oder von dem andern trennt, gehört nicht mehr zum Leibe, gehört Christo nicht mehr an. Ich weiß aber nicht, ob es Leute in der Kirche gibt, die fester an dieser Einheit des Körpers halten als diejenigen, welche Sie die ‚Gezeichneten' (notés) nennen. Wir wissen, daß alle Tugenden, das Martyrthum, die Bußungen und alle guten Werke unnütz sind außerhalb der Kirche und der Gemeinschaft des

[1] Diese Wendung klingt gallikanisch.

Hauptes der Kirche, welches der Papst ist. Ich werde mich nie von seiner Gemeinschaft trennen; aber ich bitte doch Gott, mir diese Gnade zu schenken, da ich sonst für immer verloren wäre. Ich lege Ihnen hiermit mein Glaubensbekenntniß ab, ich weiß nicht warum, aber ich werde es weder auslöschen noch wiederholen. Ich sehe wohl, daß Sie Theilnahme für die Kirche haben. Sie tragen aber auch eine große Verpflichtung gegen sie; denn seit 1600 Jahren seufzt die Kirche für Sie, und so ist es Zeit, auch Ihrerseits für die Kirche und uns alle zusammen zu seufzen und ihr alles hinzugeben, was wir noch vom Leben übrig haben, wie ja auch Christus sein Leben nur angenommen, um es für die Kirche und für uns zu verlieren."

Dieser letzte Gedanke, der ja auch in den spätern Provincialbriefen sich findet, kehrt mit erneutem Nachdruck in dem zweiten Fragment wieder, das nach der kirchlichen Approbation des „Wunders" geschrieben wurde. In dem fünften nimmt derselbe folgende Gestalt an: „Man kann, ohne zu lügen, sagen: Gott ist sehr verlassen; es scheint, daß zu dieser Zeit der Dienst, welchen man ihm leistet, ihm besonders angenehm ist." Pascal vergleicht dann Gott mit einem von seinen Unterthanen vertriebenen Fürsten, dem nur wenige getreu blieben; aber gerade diejenigen, so in seinem Dienst ausharren, sind ihm dafür zu unendlichem Danke verpflichtet; denn auch das ist pure Gnade Gottes. Und nun spricht Pascal das aus, was wir für die Grundlage seines ganzen ascetischen Gebäudes halten möchten, und was in sich so wahr und erhaben ist, daß man es doppelt bedauern muß, wenn wie hier eine so hohe Lebensauffassung sich mit dem Geiste des Irrthums paart:

„Ich versuche, soviel ich kann, mich über nichts zu betrüben, und alles, was geschieht, für das Beste zu nehmen. Ich halte dies für eine Pflicht und glaube, man sündigt, wenn man es nicht thut. Denn der Grund, warum die Sünden Sünden sind, ist allein der, daß sie dem Willen Gottes entgegen sind. Wenn mithin das Wesen der Sünde darin besteht, daß man einen Willen hat, der dem uns als göttlicher Wille bekannten entgegensteht, so deucht mir augenscheinlich, daß es eine Sünde ist, sich nicht nach seinem Willen zu richten, wenn Er uns denselben durch die Ereignisse kundgibt. Ich habe erfahren, daß alles, was geschehen ist, etwas Bewundernswerthes hat, weil Gottes Wille darin ausgedrückt ist."

Ganz gleiche Gedanken über den durch die Ereignisse und Zufälle des Lebens zu Tage tretenden Willen Gottes und dessen Recht auf unsere Unterwerfung und Zustimmung ebenso, als wäre er uns durch die Gebote mitgetheilt, finden sich seit dem Brief über den Tod des Vaters wiederholt bei Pascal, und so heben wir dieselben wohl mit Recht als seinen leitenden Grundsatz hervor.

Andere, ebenso schöne als richtige Gedanken[1] über das christliche Leben finden wir in dem sechsten Brief:

„Nicht die Strengheiten des Körpers noch die Abhetzung des Geistes sind die Quelle des Verdienstes, sondern die Bewegungen und Gesinnungen des Herzens; sie halten und stützen die Mühen des Körpers und Geistes. Denn zur Heiligung sind nun einmal zwei Dinge nöthig: Leiden und Freuden. Paulus hat vorhergesagt,

---

[1] Insofern man nicht unter dem „siegreichen Reiz" die jansenistische wirksame Gnade verstehen muß.

daß, wer den guten Weg betritt, Leiden und Sorgen in großer Zahl finden wird. Das muß jene trösten, welche derlei empfinden; denn, da sie belehrt sind, daß der Weg zum Himmel, den sie suchen, damit besät ist, so müssen sie sich freuen, die Merkmale zu finden, daß sie auf dem rechten Pfade sind. Diese Leiden indes sind nicht ohne Freude, ja die Freude ist größer als sie. Denn wie diejenigen, welche Gott verlassen, um zur Welt zurückzukehren, dies nur deshalb thun, weil sie in den Genüssen der Welt mehr Süßigkeit finden als in jenen der Vereinigung mit Gott, und dieser siegende Reiz sie mitfortreißt, sie ihre erste Wahl bereuen macht und zu ‚Büßern des Teufels' werden läßt, wie Tertullian sagt; so auch würde man niemals die Freuden dieser Welt verlassen, um das Kreuz Christi zu umfangen, wenn man nicht mehr Süßigkeit in der Verachtung, in der Armut, in der Entblößung und dem Ausgestoßensein von den Menschen fände, als in den Wollüsten der Sünde. Und so muß man, wie Tertullian sagt, nicht glauben, daß das Leben der Christen ein Leben der Traurigkeit sei; man verläßt die Genüsse nur, um größere zu finden. Betet immerdar, sagt Paulus, danket immer und freuet euch jederzeit. Die Freude, Gott gefunden zu haben, ist der Quell der Traurigkeit, ihn beleidigt zu haben, und des ganzen Lebenswechsels. Derjenige, welcher den Schatz im Acker entdeckt hat, empfindet darüber eine solche Freude, daß sie ihn nach den Worten des Heilandes antreibt, alles zu verkaufen, um ihn zu erwerben. Die Weltleute haben diese Freude nicht, welche die Welt weder geben noch nehmen kann. Die Seligen im Himmel besitzen sie ohne Beimischung von Trauer; die Weltleute haben ihre Trauer ohne diese Freude; nur die Christen haben diese Freude, vermischt mit der Trauer, ehedem andern Genüssen gefolgt zu sein, und der Furcht, sie zu verlieren durch die Anziehungskraft jener andern Genüsse, die uns ohne Unterlaß versuchen. Und so müssen wir beständig daran arbeiten, uns diese Freude zu erhalten, welche unsere Furcht mildert, und diese Furcht zu bewahren, welche unsere Freude mäßigt[1]. . . . So wollen wir uns denn durch die Traurigkeit nicht niederschlagen lassen und nicht glauben, die Frömmigkeit bestehe nur in der Bitterkeit ohne Trost."

[1] Port Royal änderte in seinen Ausgaben diesen Satz dahin: „Und so müssen wir ohne Aufhören dahin arbeiten, daß wir uns diese Furcht bewahren, welche unsere Freude erhält und mäßigt." In der That war die Furcht für die frommen Einsiedler die Hauptsache, und in diesem Punkte weicht Pascal nur hier von ihnen etwas ab. — „Mein Herr!" sagte der sonst so milde Singlin zu Lemaitre, „wir wollen immer im Glauben leben und immer zittern vor dem Herrn." Sacy machte Auszüge und Sammlungen von Aussprüchen der Heiligen Schrift und des hl. Augustin, welche geeignet waren, das Gefühl beständiger Furcht und immerwährenden Zitterns vor Gott einzuflößen. Und „so lebte er denn auch wirklich in einem beständigen Beben vor dem gegenwärtigen Gott" (Mémoires de Fontaine I, 339). Solchen Grundsätzen ihrer Lehrer getreu, bestrebten sich die frommen Einsiedler, immer zuzunehmen in dem alttestamentlichen Gefühl der Furcht und des Schreckens. „Ich sah bei ihnen", so erzählt Fontaine, „nur Seelen, die beständig vor Gott niedergeschlagen waren, immer vor Furcht erzitterten, immer in einer heiligen Unruhe über ihr Heil schwebten" (ibid. p. 383). Daß Pascal zu diesen Seelen gehörte, sagt er selbst, wenn er in einem andern Brief an Fräulein Roannez schreibt: „Ich schließe mit diesen Worten Jobs: ‚Wie die Fluthen eines empörten und mich zu verschlingen drohenden Meeres, so habe ich den Herrn gefürchtet immerdar', und anderswo: ‚Selig der Mensch, der immer in der Furcht lebt!'"

Bezeichnend für Pascals Richtung ist noch eine Stelle aus dem siebenten Brief:

„Ich bitte [jene Person], der Zukunft nicht voraufzueilen, und sich zu erinnern, daß Christus gesagt hat: Jedem Tag genügt seine Last. Die Vergangenheit darf uns nicht belästigen, denn [was sie angeht] brauchen wir bloß unsere Sünden zu bereuen; die Zukunft aber darf uns noch weniger bedrücken, denn sie ist noch gar nicht, und wir werden sie vielleicht niemals sehen. Die Gegenwart ist die einzige Zeit, die uns wahrhaft gehört, und die wir nach Gottes Willen brauchen müssen. Da hauptsächlich haben unsere Gedanken Werth und Nutzen[1]. Und doch, die Welt ist so unruhig, daß man nie an die Gegenwart und an den Augenblick denkt, in welchem man lebt, sondern an den, in welchem man leben wird, so daß man immer in der Zukunft, aber nie in der Gegenwart lebt. Unser Herr wollte nicht, daß unsere Vorsicht sich weiter ausdehne als auf den Tag, an dem wir gerade leben. Das ist die Grenze, die wir einhalten müssen, sowohl zu unserem Heile als zu unserer eigenen Ruhe. Denn in Wahrheit, die christlichen Gebote sind voller Trost, mehr als die Grundsätze der Welt. Ich sehe zwar auch viele Leiden voraus, sowohl für jene Person als für mich und andere; allein wenn ich mich auf diese Zukunftsbilder einlasse, bitte ich Gott, mich in meine Grenzen zurückzuweisen. Ich sammle mich in mir selbst und finde, daß ich mehrere Dinge vernachlässige, zu denen ich gegenwärtig verpflichtet bin, um mich in unnützen Gedanken an die Zukunft zu zerstreuen. . . . Es geschieht meistens nur, weil man nicht recht weiß die Gegenwart zu erkennen und zu erforschen, daß man den Klugen spielt, um die Zukunft zu ergründen. Was ich da sage, sage ich für mich, nicht für jene Person. . . ."

Echt Pascalisch ist im neunten Brief der Ausfall gegen „die Greuel an heiliger Stätte", d. h. die Verdorbenheit der Moral in den Häusern der Heiligkeit und in den Büchern der Theologen und Ordensmänner. Ebendort macht der Schreiber sich auch jenen Grundsatz zu eigen, man solle sich nicht erforschen, ob man Beruf habe, die Welt zu verlassen, sondern ob man Beruf habe, in der Welt zu bleiben, wie man sich auch nicht bedenke, ob man ein Pesthaus oder ein brennendes Gebäude zu verlassen habe[2].

Daß Pascal nicht nur andern fromme Rathschläge ertheilte, sondern sie auch selbst befolgte, ersehen wir aus den Erzählungen der Schwester Gilberte. Frau Périer führt bekanntlich die letzten Strengheiten und das ganze auferbauliche Leben des Bruders auf den Einfluß Jacquelinens zurück, unter welchem er den Entschluß gefaßt habe, der Welt zu entsagen. Dann erzählt sie in ihrer bekannten umständlichen, ängstlich lobseligen Weise:

„Um diesen Entschluß auszuführen und mit allen seinen Gewohnheiten zu brechen, änderte er seine Wohnung und brachte einige Zeit auf dem Lande zu. Von dort zurückgekehrt, zeigte er so deutlich, er wolle die Welt verlassen, daß die Welt endlich ihn verließ. Er baute nun seine Lebensregel auf diese zwei Hauptgrundsätze auf: jedem Vergnügen entsagen und jeden Ueberfluß von sich weisen. In der Uebung dieser Tugenden hat er den Rest seines Lebens hingebracht. Um darin fortzuschreiten,

[1] Der Ausdruck Pascals: „nos pensées doivent être . . . comptées", bedeutet nach Cousin soviel als: „ont de l'importance". Wir könnten vielleicht auch übersetzen: „zählen mit".

[2] Vgl. die neun Briefe bei *Cousin*, Études sur Pascal p. 431 ss.

begann er damals, was er seitdem immer beibehielt: soviel er konnte, auf den Dienst seiner Leute zu verzichten. Er selbst machte sein Bett, holte sich selbst sein Essen in der Küche, trug es auf sein Zimmer und wieder zurück, kurz bediente sich seiner Leute nur für die Küche, die Gänge in die Stadt und die andern Dinge, die er selbst nicht verrichten konnte. Alle seine Zeit [?] wurde auf das Gebet und die Lesung der Heiligen Schrift verwendet, in denen er einen außerordentlichen Trost fand. Er pflegte zu sagen, die Heilige Schrift sei nicht eine Wissenschaft des Geistes, sondern des Herzens; sie sei nur verständlich für jene, die ein gerades Herz hätten, während die andern in ihr nur Finsterniß fänden.

„In diesem Geiste las er selbst sie und entsagte dabei allem Licht seines Geistes. Er hatte sich diesem Studium so sehr gewidmet, daß er sie ganz auswendig wußte, so daß man ihm unmöglich eine falsche Stelle anführen konnte; sobald man ein Wort in dieser Hinsicht sagte, hieß es entschieden: ‚Das ist nicht aus der Heiligen Schrift', oder: ‚Das ist aus ihr', und dann gab er genau die Stelle an. Er las auch mit großer Sorgfalt die Commentare; denn die Ehrfurcht gegen die Religion, in der er von Jugend auf erzogen war, hatte sich um jene Zeit in eine heiße und begeisterte Liebe für alle Glaubenswahrheiten verwandelt, sei es, daß sie die Unterwerfung des Geistes oder die Ausübung im Werke betreffen, worin alle Religion gipfelt. Und diese Liebe bewog ihn, ohne Unterlaß an der Zerstörung alles dessen zu arbeiten, was sich diesen Wahrheiten entgegenstellte[1].

„Er besaß eine natürliche Beredsamkeit, die ihm eine wunderbare Leichtigkeit verlieh, das zu sagen, was er wollte. Aber er hatte dem noch Regeln hinzugefügt, an die noch niemand gedacht hatte [?] und deren er sich mit so großem Vortheil bediente, daß er Meister seines Stiles war. Dergestalt sagte er nicht bloß alles, was er wollte, sondern auch auf die Weise, wie er wollte, und seine Rede erzielte immer den gewollten Erfolg. Und diese natürliche, naive und zu gleicher Zeit starke und kräftige Schreibweise war ihm so sehr eigen und allein eigenthümlich, daß man die Briefe an den Provincialen kaum erscheinen sah, als man auch klar wußte, sie seien von ihm [?], welche Sorge er es sich auch kosten ließ, seine Autorschaft selbst seinen nächsten Verwandten zu verbergen. Um jene Zeit nun gefiel es Gott, meine Tochter von einer Thränenfistel zu heilen. . . . Mein Bruder fühlte sich durch diese Gnadenbezeigung des Himmels außerordentlich berührt; er betrachtete sie wie ihm selbst erwiesen, weil sie nicht bloß einer Verwandten, sondern seiner geistlichen Tochter geschehen war. Sein Trost kannte keine Grenzen, wie er sah, daß Gott sich in einer Zeit so klar offenbarte, wo der Glaube in den Herzen der Mehrzahl erloschen schien. Die Freude, welche er darüber empfand, war so groß, daß sie ihn ganz und gar durchdrang, dergestalt, daß Gott ihm, der den Geist voll davon hatte, eine Unmenge staunenswerther Gedanken über die Wunder eingab, welche ihm neue Lichtblicke in das Wesen der Religion gewährten und so die Liebe und Ehrfurcht vor derselben verdoppelten.

„Und dieses war die Veranlassung, welche jenes überaus große Verlangen zum Vorschein brachte, das er empfand, an der Widerlegung der hauptsächlichsten und falschesten Scheingründe der Gottesläugner (athées) zu arbeiten. Mit großem

---

[1] Unter dieser Zerstörungsarbeit versteht Gilberte wohl an erster Stelle die Provincialbriefe, die ja gegen die vermeintlichen Irrthümer in Glaubens- und Sittenfragen geschrieben waren und die doch wohl einen beträchtlichen Theil der Pascalschen Zeit in Anspruch nahmen, so daß das „ausschließliche" Bibelstudium nicht so wörtlich zu nehmen ist.

Fleiß hatte er dieselben erforscht und seinen Geist gänzlich dazu verwendet, alle Mittel zu suchen, welche sie widerlegen könnten. Darauf hatte er sich ganz und gar verlegt. Das letzte Jahr seiner Arbeit brachte er vollständig damit zu, verschiedene Gedanken über diesen Gegenstand zu sammeln; allein Gott, der ihm jenes Vorhaben und diese Gedanken eingegeben, hat, aus Gründen, die uns unbekannt sind, nicht gestattet, daß er dasselbe vollkommen ausführte.

„Jedoch hinderte seine Abkehr von der Welt, die er so sorgfältig beobachtete, nicht, daß er häufig sehr geistreiche und sehr hochstehende Leute sah, die, weil sie selbst daran dachten, sich zurückzuziehen, ihn um seinen Rath fragten und denselben pünktlich befolgten. Andere, welche von Glaubenszweifeln gequält wurden und wußten, daß er in solchen Dingen sehr erleuchtet war, suchten ihn auf, um ihn zu befragen, und stets kehrten sie befriedigt nach Hause zurück. Und so kommt es, daß alle diese Menschen, die jetzt ein sehr christliches Leben führen, noch heute bezeugen, seinem Rath, seinen Ermahnungen und den Aufschlüssen, die er ihnen gab, verdankten sie alles, was sie Gutes thun.

„Der vielfache Verkehr, in welchem er sich mit andern befand, weckte ihm aber einige Furcht, ob darin nicht eine Gefahr für ihn selbst verborgen sei; da jedoch sein Gewissen ihm nicht gestattete, jenen seine Hilfe zu versagen, welche ihn um dieselbe baten, so fand er ein Mittel gegen diese Gefahr. Er nahm bei solchen Veranlassungen einen mit vielen Stacheln besetzten Gürtel, legte ihn sich unmittelbar um den Körper, und kam ihm dann ein hoffärtiger Gedanke oder fühlte er einiges Behagen, dort zu sein, wo er sich eben befand, oder dergleichen mehr, so stieß er sich mit seinem Ellenbogen, um die Heftigkeit der Stiche zu vermehren, und dadurch gemahnte er sich selber seiner Pflicht. Diese Gewohnheit schien ihm so nützlich, daß er sie bis zu seinem Tode beibehielt, sogar als er in der letzten Zeit seines Lebens beständige Schmerzen litt, nicht mehr schreiben noch lesen konnte und deshalb genöthigt war, nichts zu thun und spazieren zu gehen. Unaufhörlich fürchtete er, daß dieser Mangel an Beschäftigung ihn von seinen strengen Lebensanschauungen abwenden möchte. Wir haben all dieses erst nach seinem Tode erfahren, und zwar durch eine sehr tugendhafte Person, welche ihm viel Vertrauen schenkte und welcher er es hatte mittheilen müssen aus Gründen, die sie selbst betrafen.

„Die Strenge, mit welcher er sich behandelte, rührte von jenem großen Grundsatz der Versagung eines jeglichen Vergnügens her, auf welchen er seine ganze Lebensordnung aufgebaut hatte. Und sobald er sich von der Welt zurückgezogen, versäumte er auch nicht, jenen zweiten Grundsatz genau zu befolgen, welcher ihn dazu verpflichtete, jedem Ueberfluß zu entsagen. Denn so sorgfältig entfernte er alle unnöthigen Gegenstände, daß er so weit kam, keine Teppiche mehr in seinem Zimmer zu behalten, weil er dafür hielt, solche seien nicht nothwendig, und überdies sei er auch nicht durch den Wohlanstand dazu verbunden, weil nur solche Leute zu ihm kamen, welchen er unaufhörlich empfahl, sich Entbehrungen aufzuerlegen, und diese sich daher nicht wunderten, daß er selber so lebte, wie er es andern zu thun anrieth.

„So hat er fünf Jahre seines Lebens zugebracht, von seinem 30. bis zu seinem 35. Jahre: unausgesetzt für Gott, für den Nächsten und für sich selbst arbeitend, indem er bestrebt war, immer vollkommener zu werden; ja, man könnte gewissermaßen sagen, daß er so die ganze Zeit zubrachte, die er [überhaupt noch] lebte; denn die vier weitern Jahre, die Gott ihm schenkte, sind nichts mehr gewesen als ein beständiges Hinsiechen. Es war eigentlich keine neu hinzutretende Krankheit, sondern eine Verdoppelung jener Uebel, denen er von Jugend auf unterworfen gewesen. Aber jetzt fielen dieselben ihn mit solcher Heftigkeit an, daß er ihnen endlich

unterlag; und während dieser ganzen Zeit hat er weder einen Augenblick an jenem großen Werk arbeiten können, das er für die Religion begonnen, — noch auch, sei es mündlich, sei es schriftlich, jenen Menschen helfen, die sich um Rath an ihn wendeten; denn seine Schmerzen waren so groß, daß er ihnen nicht genügen konnte, so gern er es auch gethan hätte.

„Jene Erneuerung seiner Uebel fing mit starken Zahnschmerzen an, welche ihm gänzlich den Schlaf raubten. Während dieser langen Nachtwachen kamen ihm einmal einige absichtslose Gedanken über die Cykloide. Diesem ersten Gedanken folgte ein zweiter und dann ein dritter, und so kam es, daß eine Verkettung vieler Gedanken ihm, gleichsam wider seinen Willen, die Beweisführung all dieser Dinge entdeckte, worüber er selbst staunte. Weil er jedoch seit langer Zeit diesen Wissenschaften entsagt hatte, so fiel es ihm nicht einmal ein, seine Gedanken niederzuschreiben. Gelegentlich jedoch sprach er einmal mit jemandem darüber, dem er aus Ehrerbietung und aus Dankbarkeit, wegen der Freundschaft, die jener zu ihm trug, alle mögliche Rücksicht schuldig war; und dieser Herr, welcher nicht weniger durch seine Frömmigkeit als durch die außerordentlichen Eigenschaften seines Geistes und seine hohe Geburt sich auszeichnet, — entwarf in dieser Sache und einzig Gott zu Ehren einen Plan, für dessen Gelingen er es angemessen fand, daß [mein Bruder] so verführe, wie er es gethan hat, und es nachher drucken ließe. Damals erst hat [mein Bruder] diese Sachen aufgeschrieben, und zwar in äußerster Hast, in acht Tagen; denn die Buchdrucker arbeiteten zu zweien gleichzeitig, und zwar an zwei verschiedenen Abhandlungen, ohne daß mein Bruder jemals eine andere Abschrift besessen hätte als jene, welche man für den Druck herstellte. Dieses erfuhr man erst ein halbes Jahr später, als die Sache gefunden war."

Diese Schilderung der Schwester umfaßt hauptsächlich die Jahre 1653 bis 1658 als die letzten, in denen Pascal überhaupt noch etwas habe arbeiten können, und sie berührt aus diesen Jahren außer den Provincialbriefen nur die Vorstudien zu dem apologetischen Werk und die Arbeiten über die Cykloide. Ueber die andern polemischen Schriften aber geht Gilberte hinweg, weil sie dieselben entweder nicht kennt oder nicht kennen will. Wir dagegen werden gleich darauf zurückkommen müssen, nachdem wir vorher noch einiges über die Hauptarbeit gesagt haben. In der Einleitung zur ersten Ausgabe der Pensées erzählt Etienne Périer, der Neffe Pascals, folgendes:

„Es fand sich vor ungefähr zehn oder zwölf Jahren eine Gelegenheit, wo man Pascal zwang, nicht zwar zu schreiben, was er über diesen Gegenstand (die Religion) im Geiste trug, sondern nur mündlich etwas darüber vorzutragen. Er that es also in Gegenwart und auf die Bitten mehrerer hochachtbaren Personen, die ihm befreundet waren. In wenigen Worten entwickelte er ihnen den ganzen Plan seines Werkes; führte ihnen nicht bloß den Vorwurf, sondern auch den Inhalt desselben vor; legte ihnen im Abriß die Beweise und Grundsätze dar und erklärte ihnen die Ordnung und Reihenfolge, wie er die einzelnen Materien behandeln wollte. Und diese Personen, die in diesen Dingen so urtheilsfähig sind als nur möglich, erklären, nie etwas Schöneres, Stärkeres, Rührenderes und Ueberzeugenderes gehört zu haben; sie waren ganz entzückt davon, und was sie in einer Rede von zwei oder drei Stunden, die weder vorbereitet noch ausgearbeitet war, von dem Gegenstand vernahmen, ließ sie daraus schließen, was man eines Tages zu erwarten habe, wenn der Stoff ausgeführt und zu seiner Voll-

kommenheit durchgearbeitet sein werde von einem Manne, dessen Kraft und Fähigkeit sie kannten, und der gewohnt war, alle seine Werke so durchzuarbeiten, daß er sich niemals mit seinen ersten Gedanken begnügte, mochten dieselben andern auch noch so gut scheinen, und der oft acht- bis zehnmal ein Stück umarbeitete, welches jeder andere als er selbst bewundernswerth gefunden hätte."

Da die erste Ausgabe der Pensées zwar erst 1670 öffentlich erschien, allein schon 1669 fertig gedruckt war, die Einleitung also wahrscheinlich schon 1668 oder doch Anfang 1669 geschrieben wurde, so würde jene kleine Versammlung ungefähr im Jahre 1657 oder 1658 stattgehabt haben. Der ausführliche, ins einzelne gehende Plan des Werkes, wie Pascal ihn bei dieser Gelegenheit in zwei- bis dreistündiger Stegreifrede auseinandersetzt, läßt aber mit Sicherheit darauf schließen, daß er sich schon längere Zeit mit dem Gedanken an das Werk getragen und die eingehendsten Studien dafür gemacht hatte. Wir werden nicht fehlgehen mit der Annahme, daß gerade das Ende des Jahres 1657 und der Anfang 1658 die Zeit waren, in welcher die ausgeführten Gedanken zu Papier gebracht d. h. die ersten umfangreichern Bruchstücke niedergeschrieben wurden, während nach Eintritt der Erkrankung — etwa Mitte 1658 — nur fragmentarische Gedanken, Einfälle, Stich- und Merkworte, Einwürfe, Quellenangaben u. dgl. auf einzelne Blättchen kurz notirt wurden, wie eben der Zufall sie dem Leidenden vorführte oder Betrachtungen und Gespräche sie anregten und eingaben. Das hindert jedoch nicht, daß unserer Meinung nach gerade der Anfang des Buches noch vor die Provincialbriefe fällt und aus der Zeit nach dem Tode des Vaters stammt. Doch darüber, wie über das ganze Werk, wie Pascal dasselbe als Bruchstück hinterlassen hat, später.

Für den Augenblick kann uns nur interessiren, wie Pascal sich um jene Zeit das ganze Werk und seinen apologetischen Gang dachte. Es mag ja sein — und wir halten es für sehr wahrscheinlich —, daß jener uns von Etienne Périer überlieferte Abriß der Pascalschen Rede nicht sehr genau und besonders nicht vollständig ist, daß er im einzelnen nicht den richtigen Nachdruck auf das specifisch Pascalsche des Planes legt; allein die allgemeine Tendenz des Buches, die Richtung des Pascalschen Geistes, Strebens und Wollens im großen und ganzen finden wir unzweifelhaft wiedergegeben. Was immer also später auf den Einzelblättchen wie subjectiver Pyrrhonismus, haltloser Zweifel oder Unglaube Pascals selbst klingen mag, es kann gegen diese allgemeine Tendenz, die gerade darauf hinausläuft, den Zweifelnden und Gleichgiltigen von seiner Krankheit zu heilen, keinen Augenblick ins Gewicht fallen. Gerade dieser Abriß des Buches aus dem Jahre 1657/58 erweist unwiderleglich, daß jene fraglichen Stellen nur Einwürfe sein sollen, die Pascal bloß so scharf formulirte, um ihnen bei der Ausführung die richtige Antwort angedeihen zu lassen.

Suchen wir uns also, unbeirrt durch die jansenistische Lobrednerei und die moderne Hyperkritik, ein Bild des Buches zu machen, wie Pascal es damals seinen Freunden, worunter wir wohl neben einigen Einsiedlern wie Arnauld und Nicole besonders den Herzog von Roannez zu suchen haben, als in seinem Geiste völlig fertig vorführte. Etienne Périer erzählt:

„Nachdem er [Pascal] ihnen gezeigt, welches die Beweise sind, die am meisten Eindruck auf die Menschen machen, und die am geeignetsten sind, sie zu überzeugen, unternahm er es, darzuthun, daß die christliche Religion ebensoviele Merkmale der Gewißheit und Evidenz [?] habe als die Dinge, welche man im gewöhnlichen Leben für die zweifellosesten hält. Um auf diesen Plan einzugehen, begann er zuerst mit einer Schilderung des Menschen, bei der er nichts von alledem vergaß, was ihn in seinem Innern und Aeußern kennen lehren und die geheimsten Tiefen seines Herzens enthüllen kann. Er setzte dann einen Menschen voraus, der bis dahin in einer vollständigen Unwissenheit, ja in einer ungestörten Gleichgiltigkeit gegen alles und besonders sich selbst gelebt habe, der aber endlich dazu käme, sich in jenem Bilde zu betrachten, und zu erforschen, was er sei. Er ist überrascht, dort eine Menge von Dingen zu finden, an die er niemals gedacht hatte, und er kann nicht ohne Staunen und Bewunderung dasjenige gewahren, was Herr Pascal ihm von seiner Größe und Niedrigkeit, von seinem Können und seinen Schwächen, von dem wenigen Licht, das ihm geblieben, und den Finsternissen, die ihn von allen Seiten umhüllen, kurz von all den auffallenden Widersprüchen sagt, die sich in seiner Natur vereinen. Nach einer solchen Schau kann er unmöglich in der Gleichgiltigkeit verharren, wenn er nur ein ganz klein wenig Vernunft hat, und mag er bis dahin auch noch so gefühllos gewesen sein, er wird jetzt, wo er erkannt hat, was er ist, auch zu erfahren wünschen, woher er kommt und was mit ihm werden soll.

„Nachdem Herr Pascal ihn so in die Lage versetzt hat, sich über einen so wichtigen Zweifel aufzuklären, schickt er ihn zuerst zu den Philosophen. Dort nun setzt er ihm zunächst auseinander, was die größten Philosophen aller Schulen über den Menschen gesagt haben, und weist dabei alle Mängel, alle Schwächen und Widersprüche und soviel Unwahrheiten in all ihren Behauptungen nach, daß es dem fragenden Menschen nicht schwer fällt, einzusehen, wie er bei den Philosophen keine Gewißheit des Aufschlusses zu suchen hat [1].

„Er läßt ihn sodann die ganze Welt und die Zeitalter der Geschichte durchwandern, um ihm die Unmenge von Religionen zu zeigen, die uns dort entgegentreten; er beweist ihm aber zu gleicher Zeit mit starken und überzeugenden Gründen, daß alle diese Religionen erfüllt sind von Eitelkeiten, Thorheiten, Irrthümern, Ausschreitungen und Ausschweifungen, kurz, daß man auch in ihnen nicht dasjenige findet, was befriedigt.

„Endlich läßt er ihn einen Blick werfen auf das jüdische Volk und zeigt ihm dessen außerordentliche Geschicke und Eigenthümlichkeiten, die sehr leicht die Aufmerksamkeit auf sich ziehen. Nachdem er ihm alles gezeigt hat, was dieses Volk Eigenthümliches besitzt, verweilt er vorzüglich dabei, ihn auf das einzige Buch aufmerksam zu machen, durch das es sich regiert, das zugleich seine Geschichte, sein Gesetz und seine Religion enthält. Kaum hat er dieses Buch geöffnet, so hört er, die Welt sei ein Werk Gottes, und dieser selbe Gott habe den Menschen nach seinem Ebenbilde geschaffen, ihn mit allen seinem Stande angemessenen Vorzügen des Leibes und der Seele ausgestattet. Obgleich er [der suchende Mensch] noch nichts besitzt, was ihn von dieser Wahrheit überzeuge, so muß sie ihm doch nothwendig gefallen, und die Vernunft allein genügt, um ihn die Annahme, Gott sei der Schöpfer und

[1] In dieser Allgemeinheit der Behauptung freilich tritt die Schwäche des Pascalschen Systemes zu Tage, das offenbar in Sachen des Heils der Vernunft zu wenig zutraut, wie wir dies seinerzeit des weitern ausgeführt haben.

Urheber des Menschen und alles dessen, was in der Welt ist, wahrscheinlicher finden zu lassen als das, was sonst Menschengeist in dieser Frage ersonnen hat. Was ihn an diesem Punkte des Weges befremdet, ist die Schilderung des heutigen Menschen, der weit davon entfernt ist, alle die Vollkommenheiten zu besitzen, die man ihm beilegt, als er aus der Hand seines Schöpfers hervorging. Allein dieser Zweifel hält nicht lange stand; denn sobald er [der Suchende] in der Lesung des Buches fortfährt, ersieht er daraus, daß der Mensch, der von Gott im Zustand der Unschuld und mit allen möglichen Vollkommenheiten erschaffen war, seine erste Handlung dazu benutzte, sich gegen seinen Schöpfer zu empören, und alle seine Fähigkeiten dazu verwendete, ihn zu beleidigen. Herr Pascal erklärt ihm [dem suchenden Menschen] nun, daß, da dieses Vergehen nach all seinen Umständen das schwerste war, es nicht allein am ersten Menschen gestraft wurde, der dadurch aus seinem ersten Stand plötzlich in das Elend, die Schwäche, den Irrthum und die Verblendung stürzte, sondern auch an seinen Nachkommen, denen derselbe Mensch seine Verderbtheit mittheilte und mittheilen wird im Laufe aller Zeiten. Er zeigt ihm sodann mehrere Stellen des Buches, in denen er diese Wahrheit entdeckt hat. Er macht ihn darauf aufmerksam, daß dort nur mehr vom Menschen in Bezug auf seine Schwäche und Unordnung die Rede ist, daß dort oft gesagt wird, alles Fleisch sei verdorben, die Menschen seien ihren Sinnen überlassen, sie hätten eine Neigung zum Bösen von Geburt an. Er zeigt ihm noch, wie dieser erste Fall die Quelle nicht bloß von allem dem ist, was in der Natur des Menschen am wenigsten begreiflich ist, sondern auch von einer Unmenge von Erscheinungen außer ihm, deren Grund ihm unbekannt ist. Endlich stellt er ihm den Menschen als in diesem ganzen Buche so wohl geschildert vor, daß dieses Bild in nichts mehr von dem ersten abweicht, das er selbst ihm gleich zu Anfang entworfen hatte.

„Es ist aber nicht genug, diesem Menschen seinen elenden Zustand vorgeführt zu haben; Herr Pascal belehrt ihn daher auch, daß er in diesem selben Buche dasjenige finde, was ihn trösten muß. Und wirklich zeigt er ihm, es sei dort gesagt, daß das Heilmittel in der Hand Gottes sei, und daß man zu Ihm seine Zuflucht nehmen müsse, um die Kräfte zu erlangen, die uns abgehen; daß Er sich erweichen läßt und selbst den Menschen einen Befreier senden wird, der für sie genugthun und ihre Ohnmacht heilen wird.

„Nachdem er ihm eine große Zahl von ganz besondern Bemerkungen über das Buch dieses Volkes mitgetheilt hat, macht er ihn darauf aufmerksam, daß dieses das einzige ist, welches würdig von dem höchsten Wesen gesprochen, die Idee einer wirklichen Religion gegeben hat. Er entwickelt ihm nun zuerst die Hauptmerkmale einer solchen und findet sie bei derjenigen, die dieses Buch gelehrt hat; eine besondere Aufmerksamkeit widmet er dabei dem Umstand, daß sie das Wesen des Cultus in der Liebe des angebeteten Gottes bestehen läßt, was ein ganz hervorragender Charakterzug derselben ist, der sie sichtlich von allen andern Religionen unterscheidet, deren Unhaltbarkeit aus dem alleinigen Mangel dieser wesentlichen Eigenschaft schon hervorgeht.

„Obwohl nun Herr Pascal dem Menschen, den er allmählich zu überzeugen sich vorgenommen hatte, und den er so weit geführt, noch nichts gesagt hat, um ihn von den Wahrheiten, die er ihn hat finden lassen, zu überzeugen, so hat er ihn nichtsdestoweniger in die Stimmung versetzt, sie mit Freuden anzunehmen, wenn man ihm erst gezeigt hat, daß er sich ihnen unterwerfen muß, ja selbst von ganzem Herzen zu wünschen, sie möchten so wohlbegründet und stichhaltig sein, da er in ihnen so viel Vortheilhaftes für seine Ruhe und die Aufklärung seiner Zweifel findet. Das ist auch der Zustand, in dem jeder vernünftige Mensch sich befinden

müßte, wenn er erst recht in die Gedankenreihe eingedrungen wäre, die Herr Pascal soeben entwickelte, und es ist Grund, zu glauben, er werde sich leicht jenen Gründen ergeben, welche er [Pascal] in der Folge zur Bekräftigung der Gewißheit und Evidenz jener so wichtigen Wahrheiten beibrachte, von welchen er redete und welche die Grundlage der christlichen Religion bilden, von der er überzeugen wollte.

„Um in wenigen Worten etwas von diesen Beweisen zu sagen, so zeigte er zuerst im allgemeinen, daß jene Wahrheiten, um die es sich handle, in einem Buch enthalten seien, an dessen Gewißheit (certitude) kein vernünftiger Mensch zweifeln könne; sodann verweilte er besonders bei dem Buche Moses', in dem diese Wahrheiten vorzüglich auseinandergesetzt sind. Er that durch eine große Anzahl von unbezweifelbaren Umständen dar, es sei gleichermaßen unmöglich, daß Moses schriftlich Unwahres hinterlassen oder daß das Volk, dem er es hinterlassen, sich hätte täuschen lassen, wenn selbst Moses des Betruges fähig gewesen.

„Er sprach auch von den großen Wundern, die in diesem Buche enthalten sind; und da sie von einer großen Wichtigkeit für die dort gelehrte Religion sind, so bewies er, es sei nicht möglich, daß sie nicht wahr seien, nicht bloß wegen der Autorität des Buches, das sie enthält, sondern auch wegen all der Umstände, die sie begleiten und über allen Zweifel erheben.

„Er zeigte sodann, wie das ganze Gesetz Moses' vorbildlich war; wie alles, was den Juden zugestoßen, nur das Vorbild dessen gewesen, was sich bei der Ankunft des Messias erfüllte, und wie der Schleier, der diese Vorbilder bedeckte, jetzt gehoben und es nun leicht sei, die Vollendung und Erfüllung derselben zu Gunsten derjenigen zu erkennen, die Jesum Christum empfangen haben.

„Herr Pascal unternahm es dann, die Wahrheit der Religion aus den Prophezeiungen zu beweisen, und gerade über diesen Gegenstand verbreitete er sich weit mehr als über irgend einen andern. Da er über diese Frage viel studirt und infolgedessen auch eine Reihe ihm ganz eigenthümlicher Anschauungen gewonnen hatte, so erklärte er sie in einer sehr verständlichen Weise. Er zeigte deren Sinn und Folge mit einer staunenswerthen Leichtigkeit und stellte sie in ihr hellstes Licht. Nachdem er die Bücher des Alten Testamentes durchlaufen und dabei manche zwingende Bemerkungen gemacht hatte, die als Grundlagen und Beweise der Religion dienen konnten, unternahm er es noch, vom Neuen Testament zu sprechen und seine Beweise aus der Wahrheit des Evangeliums selbst zu ziehen.

„Er begann mit Jesus Christus, und obwohl er diesen schon unwiderleglich erwiesen hatte durch die Prophezeiungen und die Vorbilder des Alten Bundes, dessen Erfüllung man in ihm klar erblickt, so brachte er doch auch noch viele andere Beweise bei, die er seiner Person selbst, seinen Wundern, seiner Lehre und seinem Leben entnahm. Er verweilte dann bei den Aposteln, um die Wahrheit des Glaubens darzuthun, den sie offen und laut überall gepredigt haben, und zeigte zuerst, daß man sie nicht der Unwahrheit anklagen könne, man müßte sie denn für Betrüger oder für Betrogene halten; und führte dann aus, daß die eine Annahme ebenso unmöglich sei wie die andere.

„Zum Schluß vergaß er nichts von dem, was zum Beweis der Wahrheit der evangelischen Geschichte dienen kann, und machte sehr schöne Bemerkungen über das Evangelium selbst, über den Stil und die Persönlichkeit der Evangelisten, über die Apostel und deren Schriften im besondern, über die unglaubliche Zahl der Wunder, über die Martyrer, über die Heiligen — in einem Wort: über all die Wege, auf welchen man zur sichern Erkenntniß der Wahrheit der Religion gelangen kann. Und obwohl er in einer einfachen Rede nicht Gelegenheit hatte, ein so weites Gebiet im

einzelnen ausführlich zu behandeln, wie er das in seinem Werke zu thun vorhatte, so sagte er doch völlig genug, um zu zeigen, das alles könne kein Menschenwerk sein, und nur Gott allein habe alles so lenken und leiten können, daß es zum Beweise der Wahrheit jener Religion diene, die er selbst auf Erden gestiftet hat.

„Das sind im wesentlichen die Dinge, über welche er in jener Rede sprechen wollte, welche er übrigens seinen Zuhörern nur als einen Abriß seines großen Werkes vorlegte, das er zu schreiben beabsichtigte. Von einem der Zuhörer hat man später dies wenige erfahren, was ich hier davon mitgetheilt habe."

Natürlich hätte zur Ausführung eines solchen Werkes auch ein Pascal Jahre angestrengter Arbeit nöthig gehabt, selbst wenn ihm, wie dies wirklich der Fall war, für Einzelfragen die Gelehrten von Port-Royal zur Hand gingen. Für die Thatsache, daß wir von dem großartigen Buche zwar geniale, aber doch im Verhältniß nur unbedeutende und zudem arg umstrittene Bruchstücke besitzen, die, weit entfernt, den modernen Skeptiker zu bekehren, selbst Pascal in den Verdacht des Skepticismus brachten, wird gewöhnlich als Erklärungsgrund die Krankheit angeführt, die ihn mitten in den besten Studien überfallen habe. Wir glauben, daß dieser Grund nicht der wahre, wenigstens einzige ist. Pascal ließ sich eben durch die jansenistischen Umtriebe zu stark in das polemische Fahrwasser treiben, als daß er nicht von seinem apologetischen Werke, das einen ganzen Mann verlangte, bedauerlicherweise hätte abgezogen werden müssen. So geschah es bereits ein Jahr nach dem letzten Provincialbrief, daß Pascal sich mit ganzer Kraft, wenn auch selbstredend versteckt, in den neuentbrannten Streit der Pfarrer mit den Jesuiten mengte.

Der Abbé Du Four, Pfarrer von Saint-Maclou in Rouen, das seit langen Jahren schon eine Hochburg der jansenistischen Neuerung war, hatte (1657) in einer Versammlung des Clerus der Normandie und in Gegenwart des Erzbischofs in einer Weise gegen die Lehren der Casuisten gepredigt, daß sich die Jesuiten beleidigt fühlten und öffentlich Klage führten. Der Rector ihres Collegs, P. Brisacier, veröffentlichte zu diesem Zwecke seine „Antwort", in welcher er unter anderem auch aussprach, die Pfarrer thäten besser, sich um ihr Hirtenamt zu bekümmern, als sich zu Bundesgenossen der Jansenisten aufzuwerfen; die von Du Four aufgestellten Sätze seien einfach Verleumdungen; in jedem Falle aber handle es sich im Augenblick nicht um die Kritik katholischer Gelehrten, sondern um die Verurtheilung und Brandmarkung der jansenistischen Irrlehren. Trotzdem blieben die Pfarrer bei ihrem Vorhaben und ernannten eine Commission, welche die in den Provincialbriefen behandelten Casuisten studiren und eine Liste ihrer gefährlichsten Sätze aufstellen sollte. Diese Liste unterbreitete man dann zur Verurtheilung dem Erzbischof. Dieser aber verwies die Sache vor die Versammlung des französischen Clerus, die eben in Paris tagte. Dem Beispiel ihrer Mitbrüder in der Normandie folgten rasch die Pfarrer der Hauptstadt selbst und stellten auch ihrerseits eine Liste auf (13. Sept. 1656). Die Arbeiten der Versammlung des Clerus waren indes so weit vorgeschritten, daß man diesmal nicht zu einer regelrechten Untersuchung der eingereichten Sätze kommen konnte, weshalb man sich, um doch wenigstens etwas zu thun, dazu entschloß, die Instructionen des hl. Karl Borromäus an die Beichtväter auf

Kosten der Versammlung drucken zu lassen und dem Clerus als Heil- und Bewahrmittel gegen die jesuitischen Grundsätze zu empfehlen.

Da erschien Ende 1657 ein Buch des Jesuiten Pirot unter dem Titel: „Apologie pour les Casuistes contre les calomnies des Jansénistes". Es war gedruckt ohne Gutheißung, ja sogar gegen das Verbot der Obern und konnte deshalb trotz allen persönlichen guten Willens des irregeleiteten Ordensmannes keinen Segen stiften. Vom Orden sowohl als von den Feinden des Ordens in gleicher Weise, wenn auch aus verschiedener Absicht, auf das heftigste bekämpft, gelangte es zu einer traurigen Berühmtheit, die sein unwissenschaftlicher und ungeschickter Inhalt in keiner Weise rechtfertigte. Der Anblick und die Last des Unheils, das er angerichtet, brachte dem armen Autor in kurzer Zeit den Tod, das Buch aber lebte unglücklicherweise weiter.

Wie um ein feindliches Feldzeichen tobte nun der Kampf um diese unglückliche „Apologie", die man mit seltener Hartnäckigkeit als ein officielles Manifest der Gesellschaft ausgab, und auch diesmal war es wieder Pascal, der aus dem Hinterhalt die schwersten Geschosse auf den Gegner absandte. Zu Anfang 1658 glaubten einige Pfarrer von Paris die „Apologie" mit ihren mehr oder minder haltbaren Aufstellungen wenigstens bei den seit 1652 [1] die Pariser Erzdiöcese verwaltenden Generalvicaren verklagen zu sollen, da der Widerstand Ludwigs XIV. nicht zuließ, das Buch vor den Richterstuhl des Parlaments zu bringen. Sie überbrachten also den ganz jansenistisch gesinnten Diöcesanverwaltern einen Auszug des Buches und verlangten eine Verurtheilung. Zu gleicher Zeit veröffentlichten sie einen Bericht, worin sie über ihre Schritte und Beweggründe Rechenschaft ablegten. Ihrem Beispiel folgten hinwiederum bald die Pfarrer von Rouen und gaben ebenfalls einen Bericht, auf welche beiden Schriftstücke die Jesuiten mit einigen Flugblättern antworteten. Damit war der Krieg der „Factums", wie die Berichte genannt wurden, auf beiden Seiten eröffnet.

Man vermuthete gleich anfangs, was seitdem zu einer Gewißheit wurde, daß nicht die Pfarrer, sondern die jansenistischen Hintermänner die Verfasser der Factums waren. Zwar läugnete man aus allen Kräften, als P. Annat ausdrücklich in seiner Erwiderung die Behauptung der jansenistischen Beihilfe aufstellte; allein man hat später entdeckt, daß Arnauld, Nicole, Hermant und Périer den Stoff sammelten und wohl auch theilweise selbst bearbeiteten, während anderemale Pascal die Mühe der Ausarbeitung übernahm. Ihn allein als Verfasser aller zehn Factums hinzustellen, geht wegen der Stileigenschaften einzelner wohl kaum an; dagegen schreibt ihm eine bis ins 17. Jahrhundert aufsteigende Tradition unzweifelhaft die Autorschaft des 5. und 6. zu, welche in der That ganz das Gepräge seiner Eigenart tragen und sich wie ein Provincialbrief lesen. Auf die Reihenfolge der Factums und ihrer Beantwortungen durch die Jesuiten hier einzugehen, hat keinen Zweck, da es zum Einblick in Pascals Entwicklung wenig beiträgt, zu seiner Geschichte aber nur mittelbar in Verbindung steht. Das beste „Factum" bleibt eben immer noch unter den bessern Provincialbriefen, und sachlich Neues wird auch nicht beigebracht. Die von den Generalvicaren beauftragte Sorbonne ging

[1] D. h. nach der Verhaftung und Flucht des sattsam bekannten Cardinals Retz.

in der Untersuchung des Auszuges aus der „Apologie" nur sehr langsam voran, theils weil die Jesuiten sich einer Verurtheilung aller denuncirten Sätze mit Recht widersetzten, theils weil die Sorbonne in das Urtheil über P. Pirot auch eine Stelle gegen die bereits in Rom verbotenen Provincialbriefe einfügen wollte. Dem letztern aber widerstand der Generaladvocat Talon, weil eine solche Clausel leicht als eine Anerkennung der römischen Inquisition gedeutet werden könne, von der man sich kraft der unsterblichen gallikanischen Freiheiten in Frankreich unabhängig glaubte! Die Jesuiten waren schließlich die ersten, welche durch Nachgiebigkeit das Ende des unerquicklichen Kampfes herbeiführen wollten. Sie veröffentlichten eine Schrift „Sentiments sur l'Apologie", in welcher sie erklärten, sie ständen vollständig außerhalb des Streites und wollten volle Neutralität beobachten. Da nicht alle Behauptungen der „Apologie" falsch und verwerflich waren, konnten sie unmöglich das Buch einfach verdammen, und so glaubten sie mit Recht, durch ihre Neutralitätserklärung der Sorbonne die nöthige Unbefangenheit gewährleistet zu haben, dasjenige zu verurtheilen, was ihr verurtheilenswerth erschien, ohne fürchten zu müssen, daß der ganze Orden beleidigt werde. Die Handlungsweise der Jesuiten war klug und ehrlich. Pascal aber — denn diesmal ist das „Factum" ganz sicher von ihm — greift die Neutralitätserklärung in seiner bekannten pathetischen Weise auf, spitzt sie in einer unehrlichen Weise zu und ruft aus:

„Wie? meine Patres! die ganze Kirche ist in Aufruhr und Bewegung: auf der einen Seite steht das Evangelium, auf der andern die Apologie; die Prälaten, die Doctoren und die Völker halten sich auf einer Seite versammelt, die Jesuiten aber, von allen Seiten zu einer Stellungnahme gedrängt, erklären, sie ergriffen in diesem Kriege keine Partei! Frevelhafte Neutralität! Ist das also die Frucht unserer Arbeiten, von den Jesuiten die Indifferenzerklärung zwischen Wahrheit und Irrthum, zwischen Evangelium und Apologie erlangt zu haben, ohne daß sie weder das eine noch die andere verdammen wollen?"

Und in diesem Stile geht es nun in der bekannten Provincialbriefe-Manier weiter, ohne daß man gerade sagen könnte, es sei besonders neu und interessant. Allein was kümmerte das die Jansenisten! Das Eisen war nun einmal heiß; nun galt es, dasselbe zu schmieden. Die Pariser und die normannischen Pfarrer fanden bald in den übrigen Provinzen die regste Nachahmung. Der Clerus von Nevers, von Amiens, von Evreux, von Lisieux u. s. w. wollte nun auch sein „Factum" gegen die „Apologie" gedruckt sehen; die sogen. Oppositionsbischöfe von Pamiers, Cominges, Aleth und Angers suchten der Sorbonne den Rang abzulaufen und verurtheilten frischweg die „Apologie". Endlich gab dann auch die Facultät ihr Urtheil ab, und die Generalvicare von Paris beeilten sich, in einem Hirtenbrief vom 27. November 1658 dessen Veröffentlichung anzuordnen. Die Jesuiten machten Gegenvorstellungen gegen manche Behauptung in der geschichtlichen Darstellung und Begründung, die ganz und gar im Sinne der Partei gehalten war, worauf ein achtes, wieder ganz von Pascal geschriebenes „Factum" erfolgte. Auch hier hat Pascal wieder den Muth, die Pfarrer von Paris schreiben zu lassen: „Wir haben kein Interesse und keine Verpflichtung, den Verfasser der Provincialbriefe zu vertheidigen!" Wir fragen: Hatte bei

diesem fortgesetzten Versteckenspielen der jansenistischen Verfasser der Streitschriften und dem so bestimmten Abläugnen jeder Gemeinschaft zwischen den Pfarrern und Port-Royal P. Annat nicht recht, die ungenannten Schreiber „die größten Lügner der Welt“ zu nennen, und konnte Pascal diesen Vorwurf ehrlich für seine Person zurückweisen?

Es ist begreiflich, daß bei so aufregenden, ganz Frankreich in zwei Lager spaltenden Streitigkeiten, an denen Pascal so regen Antheil nahm, die Apologetik vor der „Apologie“ zurücktreten mußte. Aber auch noch ein anderes scheint uns aus diesem Antheil Pascals am „Krieg der Factums“ hervorzugehen: die Krankheit, von welcher Gilberte und die Autoren überhaupt reden, muß nicht sehr stark oder nicht sehr anhaltend gewesen sein; sonst hätten solche „Factums“ nie das Licht erblickt. Die letzten Factums datiren aus Juni 1659, also aus einer Zeit, in der Pascal nach der Schwester Behauptung vor lauter Krankheit „n'a pu en tout travailler un instant ... ni de bouche, ni d'ésprit“. Dieser Zustand soll aber die ganzen vier letzten Jahre fortgedauert haben, bis er zum Tode führte. Wir sehen also, wie vorsichtig man selbst bei der eigenen Schwester Pascals sein muß, wenn es sich um genaue Nachrichten über diesen handelt.

Wie dem aber auch sei, jene Verschlimmerung im Gesundheitszustand Pascals, die Gilberte eine Erneuerung der alten Krankheit nennt und die sich als eine sehr starke Neuralgie geäußert zu haben scheint, die man aber damals einfach Zahnschmerz nannte, muß in der ersten Hälfte 1658 eingetreten sein. Während der Leidende nun eines Nachts den Schlaf nicht finden konnte, zwang er sich zum Nachdenken über mathematische Dinge und fand zufällig die Lösung des Problems der Cykloide oder Roulette [1].

Galilei — und nicht Mersenne, wie Pascal meint — war der erste, welcher auf die Cykloide aufmerksam machte. Roberval, Fermat, Descartes, Huygens, Wren und Torricelli hatten ihr ihre Aufmerksamkeit gewidmet. Pascal seinerseits erweiterte den Kreis der Aufgaben und Lösungen. Seine Freunde glaubten in diesen seinen Erfolgen das Menschenmögliche auf geometrischem Gebiete erreicht. Sie baten und drängten ihn daher, seine Aufgaben, aber ohne seine Lösungen, öffentlich auszuschreiben und als ersten Preis 40 Pistolen, als zweiten 20 Pistolen demjenigen zu versprechen, der bis zu einem bestimmten Termin die richtige Auflösung derselben einsende. Pascal ging auf diese Bitte ein und sandte „im Juni 1658“ das Programm der Preisaufgabe nebst den Bedingungen an die bekannten Mathematiker Europas. Der ungenannte Ausschreiber [2] sagt, er habe sich vor einigen Monaten mit verschiedenen Fragen in betreff der Cykloide und ihres Schwerpunktes beschäftigt und einige der Beachtung

---

[1] Cykloide, Radlinie, d. h. jene eigenthümliche Linie, welche irgend ein Punkt des Radreifens beschreibt, wenn dieser sich auf einer geraden Linie in derselben Ebene fortbewegt. Rollt das Rad über den Umfang eines andern Kreises, so entstehen Epicykloide und Hypocykloide.

[2] In den spätern Schriftstücken bedient sich Pascal des Pseudonyms: A. Dettonville, eines Anagramms von Louis de Montalte.

wohl werthe Probleme gefunden, um deren Lösung er jetzt „alle Geometer des Universums“ angehen wolle. Da die Sache große Rechnungen erfordern werde, so solle bloß die Angabe einer richtigen Methode zur Lösung für den Preis genügen. Sollte sich ein Irrthum in die Lösung einschleichen, so würde derselbe gern verziehen werden. Die Antworten müßten bis zum 1. October 1658 an den beim Herzog von Liancourt wohnenden Herrn de Carcavi eingesandt sein. Sei bis zu diesem Termin keine richtige Lösung eingetroffen, so werde der Preisausschreiber die seinigen veröffentlichen. „Vielleicht wird die Nachwelt uns einigen Dank wissen, sie bekanntgegeben zu haben.“ Ein späterer Zusatz erklärt einige Punkte des Hauptprogrammes und besonders die genaue Bedingung der zeitigen Anmeldung zur Erlangung des Preises.

Als der 1. October 1658 gekommen war, mußte wegen Abwesenheit des Herrn Carcavi die Eröffnung der eingelaufenen Lösungen verschoben werden. Pascal erließ aber inzwischen sehr scharfe Réflexions sur les conditions des prix etc. Zuerst wendet er sich gegen die auswärtigen Gelehrten, welche sich in Anbetracht der schlechten Postverbindung über den zu nahen Termin beklagten und einen Aufschub von 2—3 Monaten verlangten. Die Antwort, die Pascal dieser wirklich nicht ungerechtfertigten Bitte angedeihen läßt, ist schon nicht mehr vernünftig, indem er als echter Sophist die Sache durch eine Uebertreibung ins Ungeheuerliche als lächerlich darstellt. Sodann wendet er sich gegen jene, welche eine falsche Rechnung eingeschickt, aber trotzdem mitconcurriren wollten, weil in dem Ausschreiben gesagt sei, ein Rechenfehler komme nicht in Betracht. Ueber die lächerliche Anmaßung dieser Leute und ihre unbegründete Berufung auf die Bedingungen des Ausschreibens verbreitet sich Pascal nun des weitern mit einer Schärfe und Ausführlichkeit, daß der Leser wohl merkt, wie hier etwas nicht ganz in Ordnung ist. Diesen französisch geschriebenen Réflexions vom 7. October folgen am 9. desselben Monats die Annotata, die denselben Stoff lateinisch behandeln. Vom 10. October ist dann die Histoire de la Roulette (Cykloide) datirt, die eine gedrängte Geschichte des Problems und des Preisausschreibens enthält. Am 25. November endlich erscheint der Bericht über die eingelaufenen Lösungsversuche und damit ein neuer Streit mit einem Jesuiten.

Nach Einsicht in die nicht von ihren Einsendern zurückverlangten oder zurückgezogenen Lösungsversuche seien nur zwei Einsendungen mehr in Betracht zu nehmen gewesen. Die erste derselben sei vom Autor am 15. September gezeichnet, dem Herrn Carcavi aber erst am 23. übergeben worden. Gleich nachher aber sei ein Brief des Autors vom 21. September eingelaufen, worin dieser erklärte, die eingeschickte Rechnung sei falsch. Dasselbe hätten andere Briefe des Verfassers aus September, October und November besagt, ohne indes eine Richtigstellung der Lösung zu bringen, wogegen sie aber eine Verzichterklärung auf den Preis enthalten hätten. Somit habe man geschlossen, die Einsendung auch dieses Autors sei nicht weiter für den Preis zu berücksichtigen, so daß also nur mehr eine Arbeit, und zwar diejenige des Herrn Wallis, in Betracht kommen könnte. Allein auch diese müsse wegen Irrthümer in der Berechnung, die aber schon eher Fehler der Methode seien, vom Preise ausgeschlossen bleiben. Da also niemand die Aufgaben gelöst, habe Herr Carcavi dem Ausschreiber die Preise wieder zurückgestellt.

Gegen diese Entscheidung erhob sich keinerlei Widerspruch. Der Engländer Wallis behauptete zwar auch später noch in einem Brief an Huygens: „Die Mehrzahl der Probleme löste ich sowohl als Herr Wren. Ob alle geometrisch anders als annähernd gelöst werden können, haben wir bezweifelt.“ [1] Auf den Preis selbst dagegen erhob er keinen Anspruch und erwiderte auch nichts gegen die Kritik des anonymen Referenten. Diese Kritik aber war eine außerordentlich scharfe und unfreundliche, zumal wenn man bedenkt, daß Pascal selbst sie in seiner Sache gegen einen Mitbewerber übt und eine gewisse Höflichkeit im Tadel eine Forderung wenigstens der Ritterlichkeit gewesen wäre. Wenn man diese Kritik liest, so sieht und hört man wohl viel von den Fehlern der Arbeit; dagegen kann man fast nur zwischen den Zeilen lesen, daß selbst der strenge Pascal an den 30 ersten Artikeln der Lösung nichts auszusetzen hatte!

„Streng gegen Wallis,“ sagt J. Bertrand, „war Pascal hart und beleidigend für Lalouère.“ Lalouère aber war ja auch ein Jesuit.

„Da Lalouère auf den Preis (gleich von Anfang, d. h. noch vor Eröffnung der Einsendungen) verzichtet hatte, so lag für Pascal gar keine Veranlassung vor, die Arbeit des Ordensmannes noch weiter in seiner Kritik zu berücksichtigen, ihre Fehler aufzudecken und noch weniger, das Publikum einzuladen, darüber zu lachen.“ [2] Man weiß nicht, daß der Jesuit öffentlich etwas gegen diese beleidigende Kritik erwidert habe; aber selbst dieses Schweigen scheint Pascal nicht befriedigt zu haben. Ohne ersichtlichen Grund [3] läßt er seiner ersten Kritik ein Supplément faisant suite de l'histoire de la Roulette, où l'on voit le procédé d'une personne, qui avait voulu s'attribuer l'invention des problèmes proposés sur ce sujet (12. December 1658) folgen [4].

Diese „Suite“ hebt an wie ein Provincialbrief:

„Die Geometrie an sich ist so ernst, daß es nützlich ist, die dargebotenen Gelegenheiten zu benutzen, um sie etwas kurzweiliger zu machen. Die Geschichte der Cykloide hatte etwas Aehnliches nöthig und wäre langweilig geworden, wenn man nichts anderes zu hören und zu sehen bekommen hätte, als daß ich Preisaufgaben ausgeschrieben, daß niemand sie gelöst und ich endlich selbst die Lösungen veröffentlicht hätte; da sorgte zum Glück eine Episode für die nöthige Abwechslung und Heiterkeit.“

Der Leser mag sich auf diesen seltsamen Eingang den nöthigen Reim machen; sehr wohllautend wird er freilich nicht werden.

Im Verlauf des Pamphletes selbst wird (der nicht genannte) Lalouère angeklagt, die Erfindung und Lösung eines auf die Cykloide bezüglichen Problems sich zuzuschreiben, obgleich Herr de Roberval dieses Problem 22 Jahre vorher

---

[1] „Pleraque solvimus saltem, tam ego sic et Dominus Wren. An omnia possint aliter quam per approximationem geometrice solvi dubitavimus.“ *J. Bertrand,* Pascal p. 323.

[2] *J. Bertrand* l. c. p. 324 s.

[3] „Car son inimitié contre la Compagnie de Jésus et le désir de quereller un de ses membres ne sont pas des motifs suffisants.“ *J. Bertrand* l. c. p. 328.

[4] Und Gilberte läßt alle Schriften über die Cykloide in 8 Tagen entstehen!

entdeckt und gelöst habe. Lalouère sei wiederholt brieflich aufgefordert worden, sich über den Gang seiner Entdeckung auszuweisen. Lalouère habe es aber immer bei Behauptungen bewenden lassen und nur Klagen hinzugefügt, als ob Pascal ungerecht gegen ihn gehandelt, da er in seiner Geschichte der Cykloide nur Roberval, nicht aber auch ihn, Lalouère, erwähnt habe. Darauf habe ihm Pascal in wiederholten Briefen so scharf und klar die Wahrheit gesagt, daß jeder andere sich dadurch bewogen gefühlt hätte, künftighin von solch ebenso gehässigen als lächerlichen Anmaßungen abzulassen. Der Mann aber sei nur tollkühner geworden und habe sich bei Gelegenheit des Preisausschreibens sofort gerühmt, er habe alle die Probleme gelöst. Eingesandt habe er indes nur den Lösungsversuch eines Problems, der jedoch von solchen Fehlern gewimmelt, daß er selbst es eingesehen und zugestanden. Zugleich aber habe er das Preisrichter-colleg wissen lassen, er, Lalouère, habe die richtige Lösung aller Probleme, und zwar genau ausgearbeitet, und für den Druck fertig; er werde sie aber nicht eher veröffentlichen, als bis Pascal die seinigen habe drucken lassen. Um den gar zu offenkundigen Betrugsversuch des Jesuiten zu hintertreiben, habe aber Pascal seine Lösungen drei Monate später, d. h. im Januar 1659, statt October 1658, zu veröffentlichen beschlossen. Darüber sei jener in Zorn gerathen und habe zu wissen gethan, er wolle nun auch mit seiner Veröffentlichung warten. Man habe ihm wiederholt geschrieben, das sei doch ein sehr verdächtiges Mittel und zeige, wo hinaus er wolle. Zuletzt habe man ihm als letzte Auskunft vorgeschlagen, er solle wenigstens seine Probleme und Lösungen chiffrirt einer Vertrauensperson übergeben, wozu sich Pascal ebenfalls angeboten; aber auch darauf habe jener nicht eingehen wollen. Kurz, sein ganzes Gebaren habe nur zu deutlich gezeigt, was er beabsichtige, und darum veröffentliche Pascal zum voraus diese Geschichte, damit, wenn erst am 1. Januar die Lösungen gedruckt würden, dem Nebenbuhler jeder Weg abgeschnittten und er als Betrüger entlarvt sei. Dann aber werde es auch nichts nutzen, wenn er das Zeugniß eines Freundes beibringe, der ihm etwa bescheinige, das druckfertige Manuscript bei ihm gesehen zu haben. Denn es sei leicht, ein großes Manuscript rasch zu corrigiren, eine Ziffer für eine andere zu setzen u. dgl. Uebrigens dürfe man über eine solche Handlungsweise bei jenem Manne sich nicht wundern. Er habe das so in der Gewohnheit. Habe er sich doch vor mehreren Jahren gerühmt, die Quadratur des Kreises auf zwei Arten gelöst zu haben, ebenso das Problem der Hyperbeln, wonach man urtheilen könne, ob man jenem Menschen auf sein Wort etwas glauben dürfe. Pascal wolle jetzt den Namen nicht nennen; sollte er sich aber selbst verrathen, so habe er allein sich die ganze Schande zuzuschreiben.

In einem Postscriptum vom 20. Januar 1659 erzählt Pascal nun weiter, er habe jenem Manne den Anfang seiner Geschichte der Cykloide und die Berechnung des ersten Problems zugesandt. Darauf habe jener ihm ein am 9. Januar gedrucktes Blatt zugeschickt, das eine Probe aus seinem Manuscript enthielt und diesem Manuscript gleichlautend sei, wie er das durch das Zeugniß mehrerer glaubwürdigen Leute darthun könne, denen er das Manuscript schon längst gegeben habe. Die Proben, fügt Pascal bei, seien aber ebenfalls voller

Fehler gewesen und hätten gezeigt, daß jener der Pascalschen Lösungen bedürfe, um sein ganzes Manuscript richtigzustellen [1].

Wer nur diese Anklagen Pascals gegen Lalouère kennt, muß nothwendig den Ordensmann für einen sehr ungeschickten, hirnverbrannten Betrüger halten, und nur im Zweifel sein, ob er den Mann mehr verachten oder bemitleiden soll. Lange Zeit hat denn auch die Geschichte so ohne weiteres den Stab über den Jesuiten gebrochen. Was Condorcet, ein mathematischer Fachmann, zu Gunsten des Mannes schrieb, wurde zurückgewiesen, weil der Philosoph überhaupt scharf gegen Pascal aufzutreten pflegt. Erst in letzter Zeit war J. Bertrand so glücklich, in einem 1660 gedruckten Buche zwei Briefe Pascals an Lalouère zu finden, und er behauptet, daß diese Briefe nicht im Einklang stehen mit der Darstellung, welche Pascal öffentlich gegeben hat. Da aber Lalouère diese Briefe in seinem Werk über die Cykloide zwei Jahre vor Pascals Tod und höchst wahrscheinlich zu seiner eigenen Rechtfertigung drucken ließ und von einem Protest Pascals oder seiner Freunde gegen den Wortlaut der Schreiben nicht die Rede ist, so muß man sie wohl für authentisch halten [2].

Der erste Brief Pascals an Lalouère lautet:

„Mein hochwürdiger Vater! Ich möchte, Sie sähen die Freude, die Ihr letzter Brief mir bereitet hat, in dem Sie sagen, Sie hätten die Berechnung des Raumgehaltes der Cykloide um ihre Achse sowohl als ihres Segmentes gefunden. Ich bitte Sie, zu glauben, daß keiner mehr als ich laut die Verdienste anderer preist; natürlich nur dann, wenn wirklich Grund dazu vorhanden ist. Es ist eine seltene Erscheinung, daß Menschen, besonders wenn sie sich mit den Wissenschaften beschäftigen, diese Lauterkeit und Wahrheitsliebe sich bewahrt haben, deren ich mich rühme und die ich Ihnen gegenüber zeigen werde; denn ich versichere Sie, ich habe ebensoviel Freude, öffentlich zu bekennen, daß Sie die schwierigsten Probleme der Geometrie gelöst haben, als ich bedauerte, zu sagen, daß die, welche Sie bisher gelöst hatten, wenig waren im Vergleich zu jenen. Es ist zweifellos, daß es ein schweres Problem war, und ich möchte wohl gern in Erfahrung bringen, wie und auf welchem Wege Sie dahin gelangt sind. Denn Herr de Roberval, der gewiß sehr geschickt ist, brauchte sechs volle Jahre, es zu finden, und Sie besitzen die Gesamtlösung, von der seine Methode nur einen bestimmten Fall angibt, nämlich den der ganzen Cykloide.“ [3]

Hier gesteht also Pascal selbst, daß Lalouère selbständig und als erster eine Lösung hochwichtiger Probleme gefunden hat, die er unmöglich von Roberval hatte entlehnen können, da Roberval sie selbst nicht kannte. Was Roberval nach seiner Methode wußte, das hat Lalouère nach seiner eigenen Methode gefunden, und zwar bietet diese Methode die Lösung auch jener Probleme, für welche diejenige Robervals nicht ausreichte. Hat nun Lalouère unrecht, wenn er sich nach Erscheinen der Pascalschen Geschichte der Cykloide darüber beklagt, daß man neben Roberval nicht auch ihn als Entdecker von Lösungen in betreff der

[1] Vgl. die verschiedenen Abhandlungen Pascals in den Gesammelten Werken.

[2] Vgl. weitere Angaben über die handschriftliche Ueberlieferung in der Nationalbibliothek bei *J. Bertrand* l. c. p. 333.

[3] „Et vous avez la solution générale dont sa méthode ne donne qu'un cas, qui est celui de la cycloïde entière.“

Erkleide genannt hat? Hatte er dazu nicht nach Pascals eigenem Geständniß ein volles Recht? Mußte es ihm wirklich nach den so feierlichen Verheißungen Pascals nicht auffallen, wenn statt des lauten Rühmens und Lobens, das Pascal ihm in Aussicht gestellt, ein merkwürdiges, tiefes Stillschweigen über anerkannte Verdienste erfolgte? Wenn Lalouère sogar mit vollem Namen angeklagt wird, sich ein Verdienst Robervals habe aneignen zu wollen! In der That, Pascal erscheint hier in einem seltsamen Licht, und zwar durch bloße Gegenüberstellung seiner eigenen Aeußerungen.

Der zweite Brief Pascals an Lalouère vom 16. September 1658 lautet:

„Mein hochwürdiger Vater! Ich kann Ihnen nicht genug sagen, wie ungeduldig wir sind, die Wege kennen zu lernen, auf welchen Sie zu der Lösung gekommen sind. Ich hatte unrecht, zu fürchten, es seien Fehler in Ihrer Rechnung; ich habe nachgeprüft; alles ist richtig. . . . Um wieder zu Ihnen zurückzukehren, mein hochw. Vater, so werde ich nicht eher zur Ruhe kommen, als bis Sie mir die Gnade erweisen, mir zu zeigen, wie Sie zu dieser Lösung gekommen sind."

Lalouère hat sich darauf beschränkt, als Quelle seiner Lösungen die Archimedische Wage anzugeben, ohne sich auf Einzelheiten einzulassen. Außerdem muß man festhalten, daß Roberval seine Lösungen noch gar nicht veröffentlicht hatte, als Lalouère die seinigen einschickte.

In diesem einen Falle wenigstens läßt sich also nachweisen, daß Pascal dem Jesuiten unrecht thut[1]. Würden uns mehr Quellen zu Gebote stehen, so fiele vielleicht jeder Vorwurf gegen Lalouère auf Pascal selbst zurück. Wie jetzt die Sachen liegen, müssen wir uns mit nicht grundlosen Zweifeln an der Gerechtigkeit „Dettonvilles" begnügen[2].

[1] Merkwürdig ist, wie Moritz Cantor in seiner „Geschichte der Mathematik" (II. Band, 2. Theil) S. 832 über die Pascalsche Fortsetzung der Geschichte der Roulette vom 12. Dec. 1658 sagen kann: „Sie ist gegen Lalouvère gerichtet, und wirklich vernichtend für ihn . . .", obwohl Cantor die Briefe Pascals an Lalouère kennt und auch das Verschweigen derselben seitens Pascals tadelt.

[2] Ste-Beuve (Port-Royal III, 316 s.) sagte schon seinerzeit: „Noch heute gibt es sehr zuständige Richter, die mir zu glauben scheinen, Pascal oder seine Freunde seien in dieser Angelegenheit nicht ohne Vorwurf. Sie mögen die mathematische Seite entscheiden. Was die moralische angeht, so ist nichts im stande, mich an dem vollen besten Glauben zweifeln zu lassen, mit dem Pascal gehandelt haben muß [?]. Der einzige Vorwurf, den ich ihm mache, ist der, daß er auf die etwas ruhmsüchtige Idee des guten Herzogs von Roannez einging, daß er sich überreden ließ, es sei so sehr zur Ehre Gottes, wenn alle wüßten, es gebe einen großen Geometer, der zugleich ein guter Christ sei, und daß er mit einigem Aufwand den Weg des menschlichen Concurses betrat, auf dem man nur das findet, was man sucht und verdient, wenn man eine bestrittene und verachtete Ehre gewinnt. Aber das Wunder des heiligen Dornes hatte eben den Erfolg der Provincialbriefe gutgeheißen und geheiligt, und da durfte man die persönliche Rolle schon etwas übertreiben." Daß Ste-Beuve hier den wunden Punkt, die jansenistische demüthige Ehrfurcht, berührt hat, wird der Leser aus der ganzen Redeweise Pascals schon abgenommen haben.

Sehen wir uns in den nachgelassenen Schriften die Menge der Probleme und Lösungen, die Correspondenzen Pascals mit Carcavi, Huygens, Sluze &c. über die Cykloide, die Wendeltreppe und alles das, was mit diesen Fragen zusammenhängt, genauer an, so müssen wir abermals staunen, wie ein kranker, von heftigen Nervenschmerzen geplagter Mann im stande gewesen sein soll, etwas Aehnliches zu leisten. Wir werden ganz entschieden sagen, es sei jedenfalls mit jener Krankheit nicht so weit her gewesen, daß man sie als Grund der Unterbrechung der apologetischen Studien ins Feld führen dürfte. Die Feldzüge der „Factums“ und der Cykloide, d. h. seine Feindschaft gegen die Jesuiten, haben Pascal ein ganz vortreffliches Arbeitsjahr gekostet. Das ist die Wahrheit.

Außer der Cykloide blieb Pascal einer andern mathematischen Frage treu, selbst als er sonst jeder Geometrie und allen Geometern schon ernstlich Valet gesagt. Das war die Wahrscheinlichkeitsrechnung, die nach seiner Ansicht sogar Werth für die Apologetik haben sollte. Was er über diese Frage niedergeschrieben hat — wenigstens soweit es uns aufbewahrt ist —, finden wir in den Briefen an den Parlamentsrath Peter Fermat in Toulouse aus dem Jahre 1654, und besteht in der Auseinandersetzung und den Lösungen der schönen Probleme, welche der Ritter Méré Pascal vorgelegt, woraus andere dann später so großartige Folgerungen gezogen haben. Pascals Principien haben Huygens den Gedanken zu seinem Tractat De ratiociniis in ludo aleae gegeben, in dessen Vorrede der holländische Gelehrte die Priorität französischer Mathematiker, d. h. Pascals und Fermats, anerkennt. Huygens selbst regte Bernouilli zu seiner Ars coniectandi an, deren Wichtigkeit jedem Fachmann bekannt ist. Und was war die erste Anregung zu solchen Entdeckungen gewesen? Der Freund Pascals aus lustigen Tagen, Ritter Méré, der Spieler, hatte den gelehrten Freund gefragt, wie ein Spieleinsatz vertheilt werden müsse, wenn das Spiel aus irgend einem Grunde unterbrochen werde. Es handelt sich also nicht darum, zu wissen, wie viel Wahrscheinlichkeit ein Spieler habe, bei gegebenen Karten zu gewinnen, sondern darum, ein Princip zu entdecken, das entscheidet, wie viel dem Einzelnen in Anbetracht der geschehenen Züge und deren Art von dem Einsatz zu zahlen ist. Wer sich für die Frage interessirt und Mathematik genug versteht, mag sich die Auseinandersetzungen Pascals in den Gesammelten Werken ansehen, ebenso die hierhingehörigen Abhandlungen über das arithmetische Dreieck, d. h. eine Form des Studiums der Coëfficienten der ganzen Potenzen des Binoms. „In der Lösung eleganter Theoreme“, sagt J. Bertrand, „welche die Algebra viel leichter erzielen würde, macht Pascal einen großen Aufwand von Geschicklichkeit, um an ihrer Anwendung vorbeizukommen.“ Die rege wissenschaftliche Correspondenz mit Fermat scheint in den Jahren 1655—1657 geruht zu haben, bis die Cykloide wieder eine Auffrischung derselben brachte. Aus der zweiten Hälfte des Jahres 1659 ist uns über Pascals Leben und Schaffen nichts Bestimmtes überliefert, und es dürfte anzunehmen sein, daß jetzt wirklich die Krankheit jede Arbeit verbot. Anfang 1660 muß jedenfalls die Gesundheit Pascals wirklich außerordentlich geschwächt gewesen sein; denn er sah sich gezwungen, Paris zu verlassen und in sehr ermüdenden kleinen Tagereisen nach Clermont zu Schwester und Schwager zu ziehen. Dort

empfing er einen Brief Fermats aus Toulouse vom 25. Juli. Der berühmte Mathematiker schrieb:

„Seit ich höre, daß wir einer dem andern näher sind als sonst, habe ich dem Plan, eine Freundschaft zu schließen, deren Vermittler zu sein ich Herrn de Carcavi gebeten hatte, nicht länger widerstehen können: kurz, ich habe mir vorgenommen, Sie zu umarmen und einige Tage mit Ihnen zu verplaudern. Da jedoch meine Gesundheit kaum stärker ist als die Ihrige, so wage ich zu hoffen, daß Sie mir die Gnade anthun und mir die Hälfte des Weges schenken werden, indem Sie mir ungefähr in der Mitte, zwischen Clermont und Toulouse, einen Ort angeben, wo wir uns treffen können. Dort werde ich dann nicht verfehlen, Ende September oder Anfang October zu erscheinen. Wollen Sie dieses Auskunftsmittel nicht ergreifen, so laufen Sie Gefahr, mich eines schönen Tages bei Ihnen zu sehen und dann zwei Kranke zu gleicher Zeit zu haben. Ich erwarte Ihre Nachrichten mit Ungeduld und bin von ganzem Herzen Ihr Fermat."

Diesem gemüthlich-natürlichen Billet läßt Pascal eine recht schmeichelhafte, aber feierlich steife Antwort angedeihen. Pascal, der strenge Heilige, der immer fürchten mußte, es möge sich jemand an ihn anschließen, und eine solche südländische Natur wie Fermat, der gleich von Umarmung und tagelanger Plauderei natürlich über Geometrie und Algebra schreibt! Wo wäre der jansenistische Ascetismus geblieben? Pascal also antwortet von Bienassis, dem Landgut der Périers, am 10. August:

„Mein Herr! Sie sind der höflichste (galant) Mann der Welt, und ich bin gewiß einer derjenigen, welche diese Eigenschaften am besten anerkennen und unendlich bewundern können, zumal wenn sie mit Talenten verbunden sind, wie solche sich so ganz besonders in Ihnen finden. All dieses zwingt mich, Ihnen eigenhändig meinen Dank für Ihr Anerbieten zu melden, wie schwer es mir auch wird, zu schreiben oder selbst zu lesen. Allein die Ehre, welche Sie mir erweisen, ist mir so theuer, daß ich mich nicht genug beeilen kann, darauf zu antworten. Ich sage Ihnen also, mein Herr, daß ich, wenn meine Gesundheit dies erlaubt hätte, nach Toulouse geflogen wäre und daß ich nicht geduldet hätte, daß ein Mann wie Sie auch nur einen Schritt gemacht, um einen Mann wie mich zu sehen. Ich muß Ihnen auch noch sagen, daß, obwohl Sie derjenige sind, den ich für den größten Mathematiker Europas halte, mich doch diese Eigenschaft nicht angezogen hätte, sondern daß ich mir Ihre Unterhaltung so voll Geist und Anstand denke, daß ich Sie deshalb aufgesucht hätte. Denn, um Ihnen frei über die Geometrie zu sprechen, ich halte sie für die höchste Uebung des Geistes, finde sie aber zu gleicher Zeit so nutzlos, daß ich wenig Unterschied zwischen einem Menschen mache, der nur Geometer ist, und einem geschickten Handwerker. Ich nenne sie daher auch das schönste Handwerk der Welt; aber sie ist und bleibt doch ein Handwerk, und ich habe es oft gesagt: sie ist gut, um unsere Kraft zu erproben, aber nicht, um sie zu beschäftigen; so daß ich also keine zwei Schritte für die Geometrie thäte und mir einbilde, Sie denken und fühlen dasselbe. Außerdem kommt augenblicklich dazu, daß ich mit Studien beschäftigt bin, die ihr außerordentlich ferne liegen, und ich mich zu Zeiten kaum erinnere, daß es eine solche gibt. Vor einem oder zwei Jahren hatte ich mich aus einem ganz besondern Grunde damit wieder beschäftigt; seit ihm jedoch genügt ist, bin ich jetzt vielleicht in der Lage, niemals mehr daran zu denken, abgesehen davon, daß meine Gesundheit noch nicht stark genug ist; denn ich bin so schwach, daß ich ohne Stock nicht gehen, noch

auch mich zu Pferde halten kann. In einer Carosse kann ich höchstens drei oder vier Meilen fahren, so daß ich von Paris bis hier 22 Tage gebraucht habe. Die Aerzte verordnen mir die Bourbonquelle für den Monat September, und ich bin seit zwei Monaten verpflichtet (engagé), so sehr man es nur sein kann, von dort zu Schiff ins Poitou bis nach Saumur zu gehen, um bis Weihnachten beim Herrn Herzog von Roannez, dem Gouverneur jener Provinz, zu bleiben, welcher mir eine Freundschaft widmet, die ich nicht verdiene. Da ich aber auf meinem Wasserweg nach Saumur durch Orleans komme, so werde ich, wenn meine Gesundheit es nicht erlaubt, weiter zu fahren, von dort gleich nach Paris zurückkehren. Sehen Sie, mein Herr, das ist der gegenwärtige Zustand meiner Gesundheit, von dem ich glaubte Ihnen Rechenschaft ablegen zu müssen, um Sie der Unmöglichkeit zu versichern, in der ich mich befinde, die mir von Ihnen gnädigst angetragene Ehre anzunehmen, welche ich aber von ganzem Herzen wünsche eines Tages erwidern zu können, sei es an Ihnen oder sei es an Ihren Herren Kindern (messieurs les enfants), denen ich ganz verbunden bin, indem ich eine ganz besondere Verehrung für jene habe, welche den Namen des ersten Mannes der Welt tragen. Ich bin u. s. w.

Pascal."

Frei herausgesagt, der Stil Fermats gefällt uns besser.

(Fortsetzung folgt.)

W. Kreiten S. J.

Recensionen.

Geschichte des Alten Testamentes mit besonderer Rücksicht auf das Verhältniß von Bibel und Wissenschaft. Von Dr. **Aemilian Schöpfer,** Professor an der fürstbischöflichen theologischen Diöcesan-Lehranstalt in Brixen. Erster Halbband. Mit Approbation des hochw. Fürstbischofs von Brixen. VIII u. 240 S. gr. 8⁰. Brixen, Katholisch-politischer Preßverein, 1893. Preis M. 3.

Der Zweck des Buches ist zunächst, die Candidaten des Priesterthums in das Verständniß des Alten Bundes einzuführen. Der Alte Bund ist die Vorbereitung auf den Neuen. Daher ist dessen Geschichte eben „die geschichtliche Darstellung des göttlichen Wirkens, durch welches die Menschheit auf die Erlösung durch Christus vorbereitet wurde" (S. 4). Es handelt sich also hauptsächlich darum, die göttliche Pragmatik aufzudecken, welche dem Gange der Ereignisse des Alten Testamentes zu Grunde lag und so den Weg zu Christus und seinem Erlösungswerke vorbereitet hat. Das ist, wie der Herr Verfasser im Vorwort bemerkt, der Gesichtspunkt, der für die Anlage des Buches an erster Stelle maßgebend war, und der es auch erforderte, daß dem typischen Charakter des Alten Testamentes besondere Aufmerksamkeit gewidmet wurde.

Der vorliegende Theil umfaßt in drei Abschnitten die Heilsgeschichte vom Anfang bis auf Josue. Mancherlei Gründe, besonders auch die ermunternden Zureden einiger Fachcollegen, haben den Verfasser bestimmt, diesen Theil alsbald zu veröffentlichen; der zweite, etwas umfangreichere Halbband soll noch im Laufe des Jahres erscheinen.

Referent kann das Buch nur bestens empfehlen. Es bietet in gefälliger und klarer Darstellung reiche Belehrung und ist vortrefflich geeignet, das Verständniß des göttlichen Wirkens im Alten Bunde zu erschließen und die Thatsachen und Ereignisse der heiligen Geschichte in ihrer Bedeutung und Tragweite dem Leser nahe zu bringen und ihn für das göttliche Walten mit warmer Liebe zu erfüllen. Da aber der Inhalt der heiligen Geschichte in vielfacher Beziehung zum Zeichen des Widerspruches geworden ist, so ist es unerläßlich, daß der Theologe sich mit jenen Partien bekannt mache, in denen Bibel und Natur- und Geschichtswissenschaft sich berühren. Auch hierfür leistet das Buch Gediegenes. Der jeweilige Stand der einzelnen Fragen und Streitpunkte ist klar und gehaltvoll dargelegt, die zu beachtenden Gesichtspunkte werden mit

großer Umsicht erwogen, und so wird der sichere Weg gewiesen, auf dem der Theologe, ohne den Grundsätzen der Theologie im mindesten zu nahe zu treten, sich mit den wirklichen oder vorgegebenen Errungenschaften der Neuzeit auseinandersetzen kann.

Recht beachtenswerth sind die auf S. 9 f. gegebenen leitenden Grundsätze über das Verhältniß von Bibel und Wissenschaft, die zugleich zur richtigen Beurtheilung der hier auftauchenden Schwierigkeiten dienen. Es gereicht der katholischen Wissenschaft zur Ehre, daß diese Grundsätze, deren genaue Beobachtung manchen Streit von vornherein unmöglich gemacht hätte, größtentheils schon scharf und klar, wie der Verfasser durch Anführung der Texte zeigt, vom hl. Augustinus und vom hl. Thomas ausgesprochen wurden. Nachdem so die Leitsterne gegeben sind, wird der biblische Bericht über die Erschaffung der Welt, die Bildung des Menschen, die Sündfluth, das Alter des Menschengeschlechtes u. s. f. mit den Angaben oder Voraussetzungen der profanen Wissenschaften verglichen. Ueberall bekundet der Verfasser große Vertrautheit mit den verschiedenen Systemen und Ansichten, gesundes Urtheil und Umsicht in den kritischen Ausführungen, theologische Correctheit in Abwägung und Beurtheilung der verschiedenen Meinungen. Mit Recht wird die Anwendung der Descendenztheorie Darwins auf die Entstehung des menschlichen Leibes — eine Ansicht, der nach Mivarts Vorgang auch einige katholische Gelehrte nicht abgeneigt sich zeigten — „als mit dem biblischen Berichte und andern Offenbarungswahrheiten unvereinbar" (S. 33) zurückgewiesen. Die keilinschriftlichen Berichte über Schöpfung und Fluth sind gut verwerthet, und es wird auch aus ihnen gezeigt, daß, wenn die neue Pentateuchkritik consequent sein will, sie ihre beliebte Quellenscheidung auch auf die chaldäische Legende ausdehnen müsse (S. 55). Gehaltvoll sind u. a. die Ausführungen über das Paradies, das Proto-Evangelium, die Chronologie der Urgeschichte, die Auserwählung Israels, die Bedeutung des heiligen Landes, die Bedeutung der Patriarchengeschichte, das mosaische Gesetz u. dgl. m. Gottes Leitung und die allmähliche Entwicklung und fortschreitende Entfaltung der Offenbarung kommt dabei vortrefflich zur Darstellung.

Der Verfasser sagt im Vorwort: „Auffallen wird in einem so gedrängten Lehrbuche die eingehende Berücksichtigung der Wellhausenschen Pentateuchkritik." Aber er bemerkt zugleich mit vollem Rechte, daß, wie Schanz sagt, eine Orientirung über die Methode und Ergebnisse dieser Kritik für den Theologen unerläßlich sei; „denn es handelt sich um nichts Geringeres als um eine totale Umgestaltung der Anschauungen über das gesamte Alte Testament in religionsgeschichtlicher wie literar- und profangeschichtlicher Hinsicht". Daher kann man dem Verfasser nur dankbar sein, daß er an zwei Stellen die kritische Sonde an diese Pentateuchkritik anlegt; zuerst S. 127 die Patriarchengeschichte und die Pentateuchkritik und sodann S. 203 das mosaische Gesetz und die Pentateuchkritik (die Wellhausensche Kritik des mosaischen Gesetzes, Beweisverfahren der Kritik, Gegenkritik, Moses der Verfasser des Pentateuchs). Der Pentateuch ist ja die Quelle für die Darstellung des ersten Theiles der Heilsgeschichte. Die Echtheit und Zuverlässigkeit der Quelle muß also festgestellt sein, damit die Heilsgeschichte selbst *wissenschaftlich* begründet sei. Treffend

weist der Verfasser u. a. auf den circulus vitiosus hin, in welchem sich viele Aufstellungen der Kritik bewegen: „Erst die durch die Kritik gesäuberten Bücher werden von ihr als Beweisquellen verwendet, um die späte Entstehung des Gesetzes darzuthun. Daß aber diese Bücher tendenziös überarbeitet, also zu säubern, insbesondere, daß die historischen Theile des Priestercodex nur erfunden seien, wird wiederum daraus bewiesen, daß das Gesetz erst nach dem Exil entstanden sei, also ein Hinweis darauf in der Literatur nur auf Grund zielbewußter Fälschung vorkommen könne. Insbesondere Wellhausen versteht es, dieses unwissenschaftliche Vorgehen durch eine blendende Sprache zu verdecken, den Mangel gründlicher Beweise, wenn es noth thut, durch eine überraschend dreiste Sprache zu ersetzen, oder mit ‚wohl nicht', ‚kaum', ‚wahrscheinlich' zu beginnen und im Gange der Darstellung unvermerkt ein ‚gewiß nicht', ‚unmöglich', ‚gewiß', ‚zweifelsohne' u. s. w. unterzusetzen" (S. 222).

Die Druckeinrichtung ist gut und übersichtlich. Für die längern Ausführungen und Begründungen betreffs des Verhältnisses zwischen Bibel und Wissenschaft ist kleinerer Druck gewählt; durch Abschnitte, Abtheilungen, Unterabtheilungen und Alineas ist für passende Gliederung des reichen Stoffes und somit für Klarheit und Uebersichtlichkeit Sorge getragen. Das Buch eignet sich vortrefflich als Textbuch oder Leitfaden für Vorlesungen. Bei der gedrungenen und inhaltsreichen Darstellung ist dem Lehrer noch Gelegenheit genug geboten zur weitern Entwicklung und Erklärung. Die bei allen bedeutendern Fragen verzeichnete Literatur weist die Wege, auf denen umfassendere Belehrung und Begründung gefunden werden kann. Das Buch ist aber nicht so knapp oder fragmentarisch gehalten, daß es nicht auch dem Privatstudium genügte. Die gute Anordnung, die Durchsichtigkeit der Behandlung und die gelungene Zusammenfassung und scharfe Präcisirung der einschlägigen Fragen, Hypothesen und Systeme ermöglicht auch dem aufmerksamen Leser eine sehr gute Orientirung und vielseitige Anregung und Belehrung. Nach dem Gesagten bedarf es kaum mehr der ausdrücklichen Bemerkung, daß die Ergebnisse der Forschungen auf dem Gebiete der Aegyptologie, Assyriologie berücksichtigt und verwerthet sind.

Jos. Knabenbauer S. J.

Constitutiones dogmaticae sacrosancti oecumenici Concilii Vaticani ex ipsis eius actis explicatae atque illustratae a **Theodoro Granderath**, Societatis Jesu presbytero. Cum approbatione Reverendissimi Archiepiscopi Friburgensis. VIII et 243 p. 8⁰. Friburgi Brisgoviae, sumptibus Herder, 1892. Preis *M.* 2.80.

Die beiden Constitutionen des vaticanischen Concils sind die Frucht langer und angestrengter Arbeiten der Väter und Theologen der Kirchenversammlung. Sie sind in allen Theilen und Ausdrücken sorgfältig erwogen, durchberathen und durchdebattirt. Es ist jedoch für den Einzelnen schwer, ohne Commentar sich die darin geborgenen Schätze zu nutze zu machen; in manchen Fällen dürfte ein genaues und volles Erfassen der Lehren und ihrer Tragweite ohne ein solches Hilfsmittel unerreichbar sein. Eine zuverlässige und gedrängte Zusammenstellung dessen, was ein richtiges und volles Verständniß vermitteln kann, wird daher

vielen erwünscht sein. Sie wird ihnen in dem angezeigten Werke geboten. Aus der reichen Documentensammlung des VII. Bandes der Collectio Lacensis hat der Herausgeber desselben, P. Granderath S. J., mit voller Sachkenntniß dasjenige ausgewählt, was für besagten Zweck dienlich erschien.

Die beiden einleitenden Paragraphen enthalten eine sehr genaue Darstellung der Geschäftsordnung, welche das Concil bei Abfassung der Decrete einhielt (S. 1—7), und die Angabe der Documente, aus denen der Verfasser geschöpft (S. 8—10). Es sind die folgenden: 1. Zwei Entwürfe von Constitutionen, die von einer Theologen-Commission vor dem Concil ausgearbeitet waren, aus denen die vaticanischen Constitutionen hervorgegangen sind. Die Theologen hatten zahlreiche, sehr werthvolle Anmerkungen beigegeben. Sind diese nun auch stets von der Definition selbst genau zu unterscheiden, so liegt doch auf der Hand, von welchem Gewichte sie für das Verständniß derselben sind, und mit vollem Rechte wird man sich für die Auffassung strittiger Stellen so lange an ihre klaren Darlegungen halten, als nicht die Väter selbst unzweideutig eine abweichende Intention kundgegeben haben. 2. Das Sitzungsprotokoll der dogmatischen Concils-Commission, von der die vorzulegenden Constitutionsentwürfe und die von den Vätern eingereichten Verbesserungsvorschläge durchberathen wurden, und deren Anträge in den Generalcongregationen durchweg zur Annahme gelangten. Ueber die Sitzungen dieser so einflußreichen Commission enthält auch das Tagebuch eines Mitgliedes sehr schätzbare Mittheilungen. 3. Die Entwürfe von Constitutionen, welche zuerst der Glaubenscommission zur Vorberathung, dann, von dieser verbessert, der Generalcongregation zur Debatte vorgelegt wurden, und die ihnen beigegebenen Erläuterungen der Commission. 4. Ein Auszug aus den Acten der Generalcongregationen. 5. Die von den Vätern eingereichten Verbesserungsvorschläge der Constitutionsentwürfe, und die Bedingungen, unter denen mehrere ihr Votum Placet abgaben. 6. Die Referate, welche Mitglieder der Glaubenscommission namens dieser über die Verbesserungsvorschläge der Väter in den Generalcongregationen erstatteten.

Das Werk selbst gliedert sich naturgemäß in zwei Theile. Der erste (S. 11—102) bezieht sich auf die Constitution vom Glauben, der zweite (S. 103—234) auf die von der Kirche. Jeder Theil zerfällt in drei Kapitel.

Das erste Kapitel jeden Theiles enthält eine sehr sorgfältige und genaue Darlegung des geschichtlichen Herganges vom Ursprung bis zur conciliarischen Gutheißung der betreffenden Constitutionen (S. 11—29; 103—124). Das zweite gibt eine ausführlichere Erläuterung eingehend debattirter oder besonders wichtiger Stellen (S. 29—70; 125—220). Aus der Constitution über den Glauben werden folgende Punkte behandelt: 1. Die Anfangsworte des ersten Kapitels „Sancta catholica Apostolica Romana Ecclesia" (S. 29—32). Der Verlauf der Debatte wird hauptsächlich deshalb mitgetheilt, um an einem Beispiele zu zeigen, mit wie großer Sorgfalt die einzelnen Ausdrücke der Constitutionen von den Vätern erwogen und festgesetzt wurden. 2. Die vom Concil definirte Möglichkeit einer sichern Gotteserkenntniß durch die menschliche Vernunft (S. 32—46). Ein Zweifaches wird hier erörtert: a) In welcher Weise wird der menschlichen Vernunft die Fähigkeit, Gott mit Sicherheit zu

erkennen, beigelegt? b) Was kann dieselbe auf natürliche Weise von Gott erkennen?

Um dem Leser ein Urtheil über die Behandlungsweise der eingehend besprochenen Fragen und die Reichhaltigkeit des gebotenen Materials zu ermöglichen, skizziren wir kurz die Ausführungen des Verfassers bezüglich des ersten Punktes. Die Lehre des Concils lautet: Der Mensch kann durch das natürliche Licht der Vernunft Gott aus den geschaffenen Dingen mit Sicherheit erkennen. Zum genauern Verständniß dieser Lehre wird nun aus dem Berichte des Referenten der Glaubenscommission, des Fürstbischofs Gasser, und den Anmerkungen der Theologen zum ersten Entwurfe, aus dem die Constitution über den Glauben hervorging, folgendes beigefügt: Das Gesagte gilt vom Menschen sowohl in statu naturae purae als im statu naturae lapsae; es wird vorausgesetzt, daß die Vernunft bereits entwickelt ist, und von der Frage nach den nothwendigen Bedingungen, damit der Mensch zum Gebrauch der Vernunft gelange, wird gänzlich abgesehen; ausgeschlossen ist nur, daß dazu die Offenbarung oder irgend ein übernatürliches Hilfsmittel gehöre; es handelt sich nicht darum, wie die einzelnen Menschen thatsächlich zu einer sicheren Gotteserkenntniß gelangen, sondern es wird nur gelehrt, der Mensch habe die Fähigkeit dazu, d. h. die Gottesoffenbarung, welche objectiv in den Geschöpfen liegt, ist von Gott mit Rücksicht auf die menschliche Vernunft gegeben, und es wohnen dieser Kräfte inne, durch die sie Gott aus dieser Offenbarung mit Sicherheit erkennen kann. Zu weiterer Beleuchtung der Lehre des Concils und ihrer Tragweite wird dann ihr Verhältniß zu den entgegenstehenden Ansichten dargelegt. Der Erklärung der Glaubenscommission zufolge erschien die conciliarische Feststellung der Lehre nothwendig einerseits wegen des weitverbreiteten Irrthums, das Dasein Gottes könne durch keine stichhaltigen Beweise dargethan werden, andererseits wegen des Traditionalismus. Das Verhältniß der Concilslehre zu letzterem, sowohl zu der krassern als der mildern Form desselben, wird darauf eingehend mit den Worten der Glaubenscommission und besonders mit denen des Referenten derselben in der Generalcongregation, des Fürstbischofs Gasser, gekennzeichnet. Daran schließt der Verfasser noch eine scharfsinnige Erörterung des Verhältnisses der definirten Lehre zum Ontologismus und zur Ansicht einiger deutschen Gelehrten, daß die Vernunft, um durch die Betrachtung der Geschöpfe zu einer sichern Gotteserkenntniß zu gelangen, zwar nicht der unmittelbaren Intuition Gottes oder der Offenbarung, wohl aber eines Hilfsmittels bedürfe, daß nämlich der menschliche Geist schon vorher einen gewissen Umriß der Gottesidee besitze, der durch die Vernunft weiter ausgebildet und vervollkommnet werde.

In der dritten Abhandlung wird die Definition des Concils bezüglich der Heiligen Schrift, des Umfangs, der Inspiration, der Interpretation derselben erläutert (S. 47—61), und in der vierten die Frage erörtert: Ist definirt, daß diejenigen, welche unter dem Lehramte der Kirche den Glauben empfangen haben, ohne formelle Sünde diesen Glauben nicht ändern oder in Zweifel ziehen können? (S. 61—70.) Aus der Constitution über die Kirche werden neun Punkte eingehend behandelt: 1. Sagt man mit Recht, daß Christus in Petrus das Princip und sichtbare Fundament der Einheit gegeben habe? (S. 125—129.) 2. Petrus allein ist der Primat übertragen; das Verhältniß des hl. Petrus zu den andern Aposteln (S. 129—137). 3. Muß man kraft der Constitution über die Kirche daran halten, daß der Primat über die ganze Kirche nach

göttlichem Rechte und unabänderlich mit dem römischen Bischofsstuhle verbunden ist? (S. 137—150.) 4. Die in das dritte Kapitel der Constitution über die Kirche aufgenommene Definition des Concils von Florenz über den Primat; namentlich der Schlußsatz derselben: Quemadmodum etiam in gestis oecumenicorum Conciliorum et in sacris canonibus continetur (S. 150—154). 5. Mit welchem Rechte und in welchem Sinne wird die päpstliche Gewalt eine bischöfliche genannt? (S. 154—157.) 6. Der Zwischensatz des Canons des dritten Kapitels: aut eum [Papam] habere tantum potiores partes, non vero totam plenitudinem huius supremae potestatis (S. 157—165). 7. Die drei Zeugnisse ökumenischer Concilien, des vierten von Konstantinopel, des zweiten von Lyon und desjenigen von Florenz, welche der Definition der Unfehlbarkeit vorausgeschickt werden (S. 165—175). 8. Kann die Unfehlbarkeit des Papstes eine persönliche, gesonderte, absolute, ihm allein eigene genannt werden, und, wenn ja, in welchem Sinne? (S. 175—190.) 9. Was wird über das Object der Unfehlbarkeit gelehrt? (S. 190—210.)

Das dritte Kapitel (S. 70—102; 210—234) enthält die Constitutionen mit zahlreichen, unter dem Texte beigefügten, den oben angegebenen Documenten entnommenen Anmerkungen. Dieselben sind nicht bloß den Sinn erklärende, sondern auch historische, begründende, apologetische; unseres Erachtens wurden sie mit voller Sachkenntniß, richtigem Urtheil und mit Maß ausgewählt. Ein sorgfältig ausgearbeitetes Personen- und Sachregister (S. 235—243) erhöht den Werth des Werkes.

M. Aymans S. J.

Handbuch der katholischen Liturgik. Von Dr. Valentin Thalhofer, päpstl. Hausprälaten, Dompropst und Professor der Theologie in Eichstätt. Mit Approbation des hochw. Herrn Erzbischofs von Freiburg. Zweiter Band. (Theologische Bibliothek XIII, 2.) XII u. 564 S. 8⁰. Freiburg, Herder, 1893. Preis M. 6.40.

Es war dem verewigten Verfasser nicht mehr beschieden, die zweite Abtheilung des vorliegenden II. Bandes vollständig zum Abschluß zu bringen. Herr Professor Dr. Andr. Schmid hat nicht nur eine Pflicht der Pietät gegen den Verstorbenen erfüllt, sondern auch den weiten Leserkreis des Werkes sich dadurch zum Danke verpflichtet, daß er dem Bande, möglichst noch auf Grundlage der Dictate des Verstorbenen, eine vorläufige Abrundung und Vollendung gegeben hat.

Ueber den I. Band des Werkes hat diese Zeitschrift, Bd. XXXIV, S. 212 ff., eine längere Besprechung gebracht. Der vorliegende Band, „Specielle Liturgik", behandelt in vier Abschnitten: 1. Die Liturgie des heiligen Meßopfers (S. 3—344). 2. Die Liturgie des kirchlichen Stundengebetes (S. 345—508). 3. Die Liturgie der heiligen Sacramente und Sacramentalien (S. 509—536). 4. Das Kirchenjahr (S. 537—556). Man sieht, die beiden letzten Abtheilungen sind im Vergleich zu den andern sehr kurz gefaßt; sie sind eben, wie der Herr Herausgeber bemerkt, nur ein Abriß des zu behandelnden Gegenstandes, ungefähr wie ihn der verewigte Verfasser seinen Zuhörern als Grundlage der Vorlesungen dictirt hatte. Wir werden daher auch fast nur über die beiden

ersten Abtheilungen einige Bemerkungen machen. Von diesen tritt wiederum die erste in den Vordergrund.

Der Leser braucht nur das Buch zu öffnen, und schon der erste flüchtige Blick in dasselbe nöthigt ihm, ohne den Verfasser persönlich gekannt zu haben, das Urtheil ab: Es ist das Werk nicht nur eines Gelehrten, sondern auch eines wahrhaft frommen Priesters. Jede Seite zeugt davon, daß das Gesagte aus einem Priesterherzen hervorquoll, dem die Feier des heiligen Opfers der Mittelpunkt alles persönlichen Handelns war; die wissenschaftliche Erörterung verdrängt nicht die Salbung der Andacht, weder nach Inhalt noch nach Form. Nach allgemeinen Bemerkungen über Wesen und Bedeutung, über Wirkung und Zuwendung des heiligen Meßopfers werden die einzelnen Bestandtheile der heiligen Messe und die liturgischen Gebete zuerst in ihrer geschichtlichen Entwicklung verfolgt; es wird dann der Sinn erörtert und auch der mystische Grund erforscht, der die Kirche zur Einführung oder Beibehaltung der verschiedenen Gebräuche und Gebete veranlaßte, oder auch die mystische Deutung, welche von kirchlichen Schriftstellern, zuweilen in mehr oder weniger gesuchter Weise, ihnen gegeben wurde; nie auch fehlt die Anweisung, wie der Priester zur Pflege der eigenen Andacht den eigentlichen oder den angewandten Sinn benutzen kann, und wie er in Geist und Zweck der Kirche einzugehen bemüht sein soll. Ohne gerade allen einzelnen Ausführungen zuzustimmen, müssen wir doch gestehen, daß das vorliegende Werk dem Priester sowohl zum verständnißvollen Eindringen in das heilige Meßopfer als auch zur Nährung der Andacht in hervorragender Weise dienlich ist.

Aehnlich wie das heilige Meßopfer wird auch das kirchliche Stundengebet seinen einzelnen Theilen nach behandelt. Es können nicht alle diese verschiedenen Theile in so ausführlicher Weise besprochen werden, wie dies in Monographien, z. B. über das Todtenofficium, das Officium der seligsten Jungfrau u. dgl., geschehen kann; allein Fragen von wesentlichem Interesse, sei es bezüglich der geschichtlichen Ausgestaltung, sei es bezüglich der kirchlich bezweckten Bedeutung, wird man schwerlich vermissen. Mit Recht wird auch die Stellung des Stundengebetes und der einzelnen Tagzeiten in der ganzen liturgischen Feier der Kirche hervorgehoben: das officielle Gebet des Priesters und überhaupt der höhern Cleriker erscheint so wie ein Gebetskranz, den die Kirche um das heilige Meßopfer windet, und den sie Tag und Nacht durch die Jahrhunderte Gott zur Verherrlichung darbringt, indem sie an den Lobpreis der Seligen anzuknüpfen und ihrerseits diese Zeitlichkeit mit der Ewigkeit in ununterbrochene Verbindung zu setzen bemüht ist.

Auf Einzelheiten einzugehen, gestattet uns der Raum nicht; ein paar kurze Ausstellungen glauben wir uns indes erlauben zu dürfen.

S. 525 u. 526 (vgl. auch S. 535 u. 536) wird behauptet, daß die kirchlichen Segnungen, also die Sacramentalien, nicht bloß ex opere operantis, sondern auch ex opere operato, wenn auch nicht so unfehlbar, Gnaden vermitteln, und zwar einen übernatürlichen habitus, bezw. dessen Vermehrung, sei es den habitus der heiligmachenden Gnade, sei es einen von dieser verschiedenen habitus und unauslöschlichen Charakter. Diese Wirkung glauben wir entschieden verneinen zu müssen, jedenfalls, was den Gegenstand der Wirkung angeht: dieser kann nur eine auf

das Gebet der Kirche hin von Gott zu verleihende Gnadenhilfe, also actuelle Gnade und besonderer Schutz, sein, und etwa eine von der Kirche vollzogene Weihe einer Person oder Sache, welche nichts Physisches in dieser bewirkt, sondern nur moralisch dieselbe von andern absondert und in specieller Weise dem Dienste Gottes übergibt. Was die Wirkungsweise angeht, so würde uns freilich auch der Ausdruck ex opere operato nicht ganz gefallen; allein insofern der Verfasser ihn bloß dem ex opere operantis ministri vel susceptoris gegenüberstellt, braucht man ihn nicht gerade als falsch zu bezeichnen, weil ja thatsächlich, abgesehen vom Spender und Empfänger, die Kirche, d. h. die Gesamtheit des mystischen Leibes Christi, es ist, um derentwillen Gott seine Gnadenwirkung mittheilt. — Wenn S. 143 gesagt wird, bei defectem Meßopfer müsse eine materia illicita nicht genommen werden, sollte auch das heilige Opfer unvollständig bleiben, so möchten wir meinen: solange es noch unzweifelhaft materia valida ist und eine andere nicht beschafft werden kann, wird die materia alias illicita eine licita, und die Vervollständigung des heiligen Opfers, weil auf göttlicher Vorschrift beruhend, müßte der vorherrschende Gesichtspunkt sein. — S. 397 ist vom „Fluch" die Rede, der in einigen Psalmen zum Ausdruck kommt. Will man die Ausdrücke im Munde des Beters als wirklichen Fluch nehmen, so dürfte wohl den Ausführungen des Herrn Verfassers als eine gewiß in seinem Sinne gehaltene Ergänzung hinzuzufügen sein, daß ein Fluch auch über die verstockten Feinde der Kirche doch nur verstanden werden kann für die Zeit, wo sie unverbesserlich, d. h. dem ewigen Strafgericht Gottes schon verfallen sind. — S. 408 ist die Angabe „Cardinal Bellarmin († 1612)" wohl ein Druckfehler statt † 1621.

Wir glauben nicht, daß diese wenigen Ausstellungen bei irgend welchem Leser die Werthschätzung mindern, welche das Werk in so reichem Maße verdient, und noch weniger die Hochachtung, welche dem Verfasser selbst gebührt. Den Lohn bei Gott wird er gefunden haben; wir dürfen glauben, daß gerade das vorliegende Werk nicht geringen Theil daran hat. Zur Ehre Gottes und zum Nutzen seiner Mitbrüder redet er als Todter noch: defunctus adhuc loquitur (Hebr. 11, 4).

Aug. Lehmkuhl S. J.

Literas a Truchsesso ad Hosium annis 1560 et 1561 datas ex Codice Augustano primum edidit atque annotationibus illustravit et prooemio indiceque exornavit **Antonius Weber.** 123 p. 8⁰. Ratisbonae, Institutum librarium pridem G. I. Manz. 1892. Preis *M.* 1.50.

Otto Truchseß von Waldburg, Fürstbischof von Augsburg in den Jahren 1543—1575, Propst von Ellwangen, Cardinal, Protector der deutschen Nation zu Rom, kaiserlicher Rath, Freund des sel. Petrus Canisius, des Cardinals Hosius von Ermeland, des Herzogs Albrecht V. von Bayern, Gründer der Hochschule und des Jesuitencollegiums von Dilingen, gehört sicher zu den großen Gestalten der Reformationszeit, zu den Zierden des bischöflichen Standes und den Säulen der deutschen Kirche in jenen stürmischen Tagen. Solange wir noch keine ausführliche Lebensbeschreibung des hochbedeutenden Mannes besitzen, muß uns jede Arbeit willkommen sein, welche wenigstens einige Züge seines Bildes ins Licht stellt. Aus einer bisher nicht benutzten Handschrift des bischöflichen Archivs zu Augsburg bringt uns das vorliegende Büchlein in handlicher, gefälliger

Gestalt 59 lateinische Schreiben, welche Truchseß in der Zeit vom 6. April 1560 bis zum 20. December 1561 aus Rom an Bischof Hosius gerichtet. Aus andern, italienischen Quellen hat die gleichen Briefe bereits im Jahre 1756 der Jesuit Girolamo Lagomarsini zu Rom im II. Bande seines Werkes Iulii Pogiani Epistolae et Orationes veröffentlicht. Elf derselben sind auch schon etwas früher nach einer Gothaer Handschrift von dem Protestanten Ernst Cyprian in seinem Tabularium Ecclesiae Romanae (Frankfurt und Leipzig 1743) herausgegeben worden. Aber Cyprians Werk ist heutzutage selten, und wie viele sind erst so glücklich, Lagomarsinis vier Quartbände mit ihren etwa 2000 Seiten ihrer Büchersammlung einverleiben zu können? Unser Herausgeber hat darum mit seinem Buche den Geschichtsforschern und insbesondere den Verehrern des großen Cardinals von Augsburg einen Dienst erwiesen, um so mehr, als er durch die kurzen Inhaltsangaben zu Häupten jedes Briefes, die erklärenden Anmerkungen und das Sach- und Personenverzeichniß Verständniß und Benutzung der Briefe erleichtert.

Die Buchstaben, welche in der Handschrift fehlten, im Drucke cursiv zu geben, war kaum nothwendig. An manchen Stellen, wo der neue Herausgeber vom alten abweicht, möchte ich auf seiten des letztern mich stellen; doch scheint es meist nur um Druckfehler sich zu handeln. (So Weber S. 22 Z. 14 von oben: te; Lagomarsini: tu. — W. S. 22 Z. 3 von unten: periculosae; L.: periculose. — W. S. 38 Z. 21 v. o.: uere; L.: ruere. — W. S. 42 Z. 10 v. o.: iurae; L.: curae. — W. S. 82 Z. 7 v. o.: actum; L.: auctum.) Uebrigens ist Professor Weber in Feststellung des Wortlautes sehr sorgsam gewesen, ja bisweilen, bei bloßer Verschiedenheit der Schreibweise, eher gar zu genau. Nähere Nachrichten über die Augsburger Handschrift und über den Mann, dessen der Cardinal bei Abfassung der Briefe sich bediente, wären nicht unerwünscht gewesen. Doch wir wollen nicht rechten; die Grenze zwischen dem Zuviel und dem Zuwenig ist hier schwer zu ziehen.

Will man wissen, ob Lagomarsinis großes Werk Vertrauen verdient, so bietet die neue Briefausgabe einen trefflichen Prüfstein. Eine Vergleichung zwischen der Augsburger Handschrift und dem Drucke des italienischen Gelehrten zeigt, daß dieser im ganzen seine Vorlagen mit gewissenhafter Treue wiedergab und den Vorwurf Freytags (Virorum doctorum epistolae, Lipsiae 1831, p. X) kaum verdient, er habe das Latein, wo es weniger gut war, verbessert. Wohl sind bei ihm einzelne ursprüngliche Ausdrücke durch andere, mehr classische ersetzt. Die Bezeichnung des Papstes mit den Worten Sanctissimus Dominus noster, wie sie in den Handschriften von Augsburg und Gotha sich findet und sicher auch in den Urschriften gestanden hat, ist bei ihm ängstlich vermieden und durch das tadellose Pontifex maximus ersetzt; aber diese Aenderung hat allen Anzeichen nach auch schon Lagomarsinis Hauptvorlage, die Handschrift Grazianis (z. B. L. S. 2. 82. 83; vgl. W. S. 25. 26). Noch ein anderes Zeugniß legt Webers Arbeit für Lagomarsini ab. In der Grazianischen Handschrift waren manche Stellen geradezu verdorben; Lagomarsini mußte mit Vermuthungen sich helfen; die Augsburger Handschrift beweist zu wiederholten Malen, daß sein Scharfsinn genau das Richtige getroffen (W. S. 13—16. 41. 74. 87).

Merkwürdig sind unsere Briefe besonders auch durch den Mann, der darin die Gedanken des Augsburger Bischofs zum Ausdrucke brachte. Giulio Poggiani, einer der ersten Humanisten seiner Zeit, war kurz vorher als Geheimschreiber in Ottos Dienste getreten. Nicht lange nach Abfassung des letzten Briefes, bei Ottos Rückkehr

nach Deutschland, stellte er sich auf ausdrücklichen Wunsch des Papstes dem damaligen Cardinalstaatssecretär, dem hl. Karl Borromäus, zur Verfügung, der ihn später auch auf einige Zeit mit sich nach Mailand nahm und die Beschlüsse seiner ersten Mailänder Provincialsynode durch ihn zusammenstellen ließ. Auch an der sprachlichen Fassung des römischen Katechismus und der Lesungen des verbesserten römischen Brevieres hatte Poggiani ein Hauptverdienst. Er starb, erst 44 Jahre alt, gerade in den Tagen, in welchen der hl. Pius V. ihn zu seinem Geheimschreiber bestimmt hatte. Stark an Cicero erinnernd, wahrhaft classisch ist denn auch in allen unsern Briefen die Sprache, humanistisch im besten Sinne bei manchen auch der Inhalt. Fast rührend klingt die Klage über den vorzeitigen Hingang des gelehrten Gabriel Faerno, der sich die Aufgabe gestellt hatte, von Cicero und Livius, Plautus und Terenz genaue Ausgaben und Erklärungen zu liefern. Ganz besonders, schreibt Otto, sei dem Papste Pius IV. dieser Todesfall zu Herzen gegangen; derselbe habe bestimmt, alle hinterlassenen Schriften Faernos müßten gedruckt werden (W. S. 108. 109). Ob Scherz oder Ernst, ergötzlich ist auf jeden Fall einer der Gründe, auf welche Truchseß seine Empfehlung eines gewissen Alessandro Cerroni aus Arpino stützt. Derselbe wollte in des Hosius Dienste treten. Otto schreibt dem Ermländer Bischof, der Mann sei ein Verwandter Ciceros, wie schon sein Name zeige; denn Cerronius sei ungefähr soviel wie Ciceronianus; was also Hosius dem alten Cicero schulde, das möge er diesem seinem Urenkel vergelten (W. S. 94).

Auch sonst begegnet uns in den Truchseß-Briefen gar manches anziehende und lehrreiche Bild: des Hosius Sendung an den Wiener Kaiserhof, sein Sträuben gegen den Cardinalshut, sein Erscheinen in Trient, wo er der Kirchenversammlung als einer der Legaten vorsteht, dann wieder seine Geldnöthe, sein vergeblicher Versuch, einem Procurator von polnischen Bischöfen das Stimmrecht in Trient zu verschaffen, schriftstellerische Unternehmungen, Wetteifer der beiden Cardinäle im Lobe des seligen Petrus Canisius. Von Monat zu Monat begleitet der deutsche Kirchenfürst seinen polnischen Amtsbruder mit der theilnahmsvollen Liebe eines zärtlichen Freundes, jetzt glückwünschend und bewundernd, dann wieder beschwichtigend, tröstend, ermahnend. Hosius möge doch ja, sagt ihm Otto, in den großen kirchlichen Fragen alles „Dissimuliren und Conniviren“ vermeiden; entschieden müsse man handeln, auf alles „Tergiversiren“ verzichten (W. S. 22—27).

So spielt denn auch die große Zeitgeschichte recht lebhaft in diese Briefe hinein: die Wiederherstellung des Erzbisthums Prag, die Bemühungen, Ferdinands Erstgeborenen Maximilian endgiltig von den Protestanten abzuziehen, die feierliche Einladung an die protestantischen Fürsten, in Trient zu erscheinen. Daß es dem Papste Pius IV. mit der Wiederaufnahme der Kirchenversammlung heiliger Ernst war, daß er von Verlangen glühte, Deutschlands Wunden zu heilen: das ist durch diese Truchseß-Briefe nachdrücklich bezeugt und verbürgt. Um nur Eines anzuführen, erhielt eines Tages Cardinal Otto einen Brief von Hosius, worin dieser die trefflichen Gesinnungen des Bayernherzogs schilderte und auch für die kirchliche Haltung Maximilians bessere Aussichten eröffnete. Als Otto die Nachricht dem Papste überbrachte, sprang dieser von seinem Sitze auf, warf sich unter Freudenthränen auf die Kniee und begann mit aufgehobenen Händen und lauter Stimme dem Himmel für diese Freudenbotschaft zu danken (W. S. 14).

Otto Braunsberger S. J.

Empfehlenswerthe Schriften.

(Kurze Mittheilungen der Redaction.)

Der Monotheismus Israels in der vorexilischen Zeit. Ein Beitrag zur alttestamentlichen Religionsgeschichte. Von Dr. theol. Joh. Nikel, Religions- und Oberlehrer am Kgl. Gymnasium zu Neisse. 60 S. 8⁰. Paderborn, Schöningh, 1893. Preis M. 1.

Dem mehrfach unternommenen Versuch, den Monotheismus Israels als das jüngste Stadium religiöser Entwicklung darzustellen, sucht die neuere Tendenzkritik eine feste Stütze zu geben, indem sie das in den geschichtlichen Büchern des Alten Testamentes gegebene Bild des religiösen Zustandes als ein später eingetragenes und tendenziös gefärbtes ausgibt. Dagegen richtet sich obige Schrift. Der erste Theil bringt in fünf Paragraphen die positive Beweisführung. Am durchschlagendsten zum Beweise für die Richtigkeit der in den geschichtlichen Büchern enthaltenen Darstellung sind wohl die Schriften der Propheten, schon aus dem Grunde, weil doch die Mehrzahl derselben von den meisten Kritikern als echt anerkannt sind. Der zweite Theil prüft in vier Abschnitten die angeblichen Beweise für die Ursprünglichkeit und Legitimität des israelitischen Götzendienstes. Die Abhandlung zeugt von ausgebreitetem Wissen. Sie ist der Tendenzkritik gegenüber sehr zeitgemäß und hebt beachtenswerthe Gesichtspunkte hervor; so z. B. in § 7: das Alte Testament verglichen mit den mythologischen Schriften des heidnischen Alterthums.

Die Autorität der deuterocanonischen Bücher des Alten Testamentes, nachgewiesen aus den Anschauungen des palästinischen und hellenistischen Judenthums. Von B. Pörtner, der Theologie Doctor. 67 S. gr. 8⁰. Münster i. W., Aschendorff, 1893. Preis M. 2.

Von protestantischer Seite wird nicht selten der Vorwurf erhoben, das Tridentinum habe bei der Bestimmung über den Umfang des Canons (Sess. IV) die Ueberlieferung geflissentlich beiseite gesetzt, indem es die sogen. deuterocanonischen Bücher als gleichwerthig mit den unbestritten canonischen erklärte. Dieser Anklage wird mit durchschlagendem Erfolg gegenübergetreten vom Boden der christlichen Ueberlieferung aus, die mit den Aposteln beginnt und durch die Jahrhunderte hindurch sich bewährt. Obige Schrift greift weiter zurück. Um zu beweisen, daß die Kirche in der Anerkennung jener Bücher nicht willkürlich verfahren sei, und um dieses auch geschichtlich zu erhärten, werden die Anschauungen des alttestamentlichen palästinischen und hellenistischen Judenthums über die sogen. deuterocanonischen Schriften und Abschnitte dargelegt. Daß die hellenistische Tradition diese Bücher anerkannte, unterliegt keiner Schwierigkeit und wird auch fast allgemein zugestanden; den Beweis haben wir im Gebrauch der LXX (S. 60 f.). Der Schwerpunkt liegt in der palästinischen Tradition. Hier zeigt der Herr Verfasser ausführlich, daß der Canon auch bei den palästinischen Juden nicht definitiv abgeschlossen war (S. 3—18); daß die deuterocanonischen Schriften auch in Palästina bekannt waren, wird dargelegt aus Flavius Josephus (S. 19—30), aus Anklängen in den neutestamentlichen heiligen Büchern (S. 31—43) und aus den Schriften des spätern Judenthums (S. 43—51). Die Ausführungen sind recht gut und überzeugend gehalten. Und das Ergebniß? Das ist die Thatsache, daß diese Schriften, wenn auch nicht gleich großes Ansehen wie

die ältern Bücher, so doch eine hinreichend große Geltung besaßen, um als heilige Schriften genannt und gebraucht zu werden (S. 30), und daß sie bei einem großen Theil der Palästinenser (d. i. bei denen, die die LXX gebrauchten) die gleiche canonische Geltung mit den Ketubim hatten. Im Grunde genommen scheint also die Ansicht des Herrn Verfassers sich doch nicht gar so sehr von jener zu unterscheiden, die er z. B. bei P. Cornely bekämpft; denn dieser sagt auch: tantum abest, ut Palaestinenses libros illos sint aversati, ut illos magni fecerint, imo aliquos ceu inspiratos adhibuerint; profanis suis libris Palaestinenses deuterocanonica nostra praetulisse constat (Introd. I, 53). P. Cornely sagt gleichfalls p. 50: minime iis assentimur, qui Esdram ita canonem absolvisse censent, ut novos libros priorum collectioni addere nefas fuisset; also wird ihm mit Unrecht die Ansicht zugeschrieben (S. 4), Esdras habe den Canon definitiv abgeschlossen. Wie meint der Herr Verfasser den Satz S. 18, die Thora habe erst vom Ende des babylonischen Exils bis zu Esdras officiell canonische Geltung erhalten u. s. w.? Soll etwa der Pentateuch vorher nicht als heilige Schrift anerkannt gewesen sein? Die Correctur könnte sorgfältiger sein.

Die koptische Uebersetzung der vier großen Propheten untersucht von Dr. theol. A. Schulte, Religions- und Gymnasiallehrer in Löbau, Westpreußen. 90 S. gr. 8°. Münster i. W., Aschendorff, 1892. Preis M. 3.

Heinrich Tattam hat 1852 in Oxford die vier großen Propheten in der unterägyptischen (koptischen, memphitischen) Uebersetzung mit daneben stehender lateinischer Uebertragung herausgegeben. Der koptische Text ist aus der LXX geflossen. Der Herr Verfasser hat sich nun der viele Geduld erfordernden Arbeit unterzogen, diesen Text genau mit dem von Leander van Eß (Lipsiae 1824) herausgegebenen Codex Vaticanus (Sixtina) zu vergleichen. Kapitel um Kapitel und Vers um Vers wird genau angegeben, inwiefern der koptische Text, der in deutscher Uebersetzung geboten wird, vom griechischen abweicht, was er mehr oder weniger hat, welche Umstellungen in ihm vorgenommen sind. Die Arbeit ist sehr verdienstlich, weil ein Blick genügt, um sich bei jeder beliebigen Stelle alsbald über das gegenseitige Verhältniß zu unterrichten. Der Herr Verfasser hat auch das Buch Baruch, das bei Tattam fehlt, in den Kreis seiner Untersuchung gezogen. Hie und da wird die Uebersetzung Tattams berichtigt. Bei Ezechiel ist auch auf Cornills Commentar Rücksicht genommen. Die Uebersetzung, namentlich beim letzten Theil des Ezechiel und bei der nur im Koptischen sich findenden apokryphen 14. Visio des Daniel, ist so gehalten, daß zugleich ein Einblick gegeben wird, in welchem Umfange sich griechische (manchmal auch lateinische) Wörter in die koptische Uebersetzung eingedrängt haben. Für die kritische Untersuchung und Herstellung des LXX-Textes ist die vorliegende Arbeit ein beachtenswerther Beitrag.

„Tolerari potest.“ De iuridico valore decreti Tolerantiae commentarius auctore Nicolao Nilles S. J. 64 p. 8°. Oeniponte, Typis et sumptibus Feliciani Rauch, 1893. Preis 80 *Pf.*

Ueber die Bedeutung und Tragweite eines römischen Decrets in der Form von „Tolerari potest“ ist in jüngster Zeit viel geschrieben, aber auch viel geirrt worden, sei es durch Unterschätzung, sei es durch Ueberschätzung des Ausdrucks. Vorliegende Schrift räumt mit allen halben und unrichtigen Erklärungen auf und stützt sich — was das einzig Richtige ist — beim Nachweise des Sinnes auf den constanten Gebrauch bei kirchenrechtlichen Bestimmungen. Es werden mehrere interessante Fälle

aufgeführt, aus denen Sinn und Tragweite von Decreten dieser Art von selbst hervorleuchtet; dazu wird die einmüthige Auffassung des Sinnes seitens der angesehensten Kirchenrechtslehrer durch Hinweis auf ihre Werke und durch Mittheilung der wichtigsten Stellen aus denselben klar dargethan. Daraus leitet dann der hochw. Verfasser zum Schluß das folgende Ergebniß her: 1. Die positive Gunst, welche ein derartiges Decret enthält oder ertheilt, besteht darin, daß derjenige, zu dessen Gunsten es erlassen wird, die rechtliche Befugniß erhält, innerhalb des Rahmens des Decretes unangefochten und unbelästigt zu bleiben. 2. Der Gegenstand, auf welchen das Decret sich bezieht, wird direct oder indirect als etwas bezeichnet, was in sich dem bestehenden und auch in Kraft bleibenden Gesetze nicht entspricht, was aber zur Vermeidung größern Uebels ertragen wird. Es wird zu etwas rechtlich Erlaubtem gemacht; ob es sittlich erlaubt sei, wird durch ein solches Decret nicht berührt, ist vielmehr aus den Umständen zu entnehmen. Die praktische Folgerung aus der so gewonnenen Tragweite des in Rede stehenden Decretes ist selbstverständlich die, daß man bezüglich der in demselben enthaltenen Bewilligungen an eine möglichst enge Interpretation gebunden ist und sich keineswegs irgend welche Verallgemeinerung erlauben darf. Veranlassung und Anwendung liegt in dem auch in Europa bekannt gewordenen Streitfall über die Schulfrage in Nordamerika. Zum Verständniß dessen, was Rom in dieser Frage gethan hat, ist vorliegende Schrift von wesentlichem Belange.

Grundriß des katholischen Eherechts. Von Dr. Franz Heiner, o. ö. Professor des Kirchenrechts an der theologischen Facultät der Universität Freiburg i. Br. Zweite, verbesserte Auflage. X u. 282 S. 8°. Münster i. W., H. Schöningh, 1892. Preis M. 3.60.

Was über die erste Auflage des Werkes in dieser Zeitschrift Bd. XXXVI. S. 585 f. gesagt wurde, kann nur wiederholt werden. Dasselbe gehört zu den besten Compendien seiner Art; es ist klar in Anordnung und Ausführung, praktisch in der Behandlungsweise, gründlich und kirchlich in der Lehre, bedächtig und gemäßigt in der Auswahl bestrittener Meinungen. Zudem läßt die neue Auflage deutlich erkennen, daß der hochw. Herr Verfasser es sich nicht hat verdrießen lassen, die Arbeit erneuter Durchsicht und Prüfung zu unterziehen.

Von den göttlichen Eigenschaften und **Von der Seligkeit.** Zwei dem hl. Thomas von Aquin zugeschriebene ascetische Abhandlungen. Aus dem Lateinischen übersetzt von Dr. Friedr. Abert, Professor der Theologie an der Universität Würzburg. 120 S. kl. 8°. Würzburg, Andr. Göbel, 1893. Preis M. 1.30.

Die großen Theologen der Vorzeit haben die heilige Wissenschaft nicht betrieben, bloß um zu wissen; das Wissen war ihnen Grund und Quell der sittlichen Vervollkommnung. Unter vielen andern auf der speculativen Wissenschaft aufgebauten ascetischen Schriften geben hiervon die beiden genannten einen schönen Beweis. Zwar werden dieselben, wie der Uebersetzer mit Recht bemerkt, dem englischen Lehrer fälschlich zugeschrieben, sind aber inhaltlich seiner nicht unwürdig. — Das erste Schriftchen (De divinis moribus) ist wohl das für jedermann geeignetste; es ist eine höchst treffliche praktische Anweisung, wie der Christ das Wort des Heilandes erfüllen kann und soll: „Seid vollkommen, wie euer himmlischer Vater vollkommen ist.“ Mit einer staunenswerthen Findigkeit werden die Eigenschaften und die Thätigkeit Gottes zergliedert, und wird ihre Nachahmbarkeit von seiten des Menschen

beleuchtet und dem Leser nahegerückt; es ist frei von jeder Ueberschwänglichkeit, aber voll von Winken für die solidesten Tugendübungen. S. 34 würde eine kurze Erklärung über den den Engeln aus ihrem Schutzamt erwachsenden Lohn am Platze gewesen sein; S. 26 dürfte das Wort „Unterscheidungs g a b e“ für Gott nicht passen. — Das zweite, etwas reichhaltigere Schriftchen „Von der Seligkeit“ ist zwar auch belehrend und unterweisend, doch weniger betreffs des thätigen Lebens des Christen, als vielmehr betreffs der Anmuthungen und Willensaffecte des Gebetslebens. Der Stoff bringt es mit sich, daß der Uebersetzung mehrere erklärende Noten beigegeben werden mußten; wir würden sie für noch ein paar Stellen gerne vermehrt sehen, weil einiges dem einfachen Christen zu unerfaßlich vorkommt, ja ihn sogar stoßen kann. — Die Uebersetzung solcher Schriften ist gewiß keine leichte Aufgabe, doch wir müssen gestehen, die vorliegende ist wohlgelungen; die Sprache ist durchgängig fließend, edel und verständlich. Zunächst für die gebildeten Leser berechnet, bieten die Werkchen jedoch jedem heilsbegierigen Christen reiche Geistesnahrung.

Geistliche Haushaltungslehre. Von Alex. König, Rector. Siebzehn Conferenzen für katholische Frauen und Jungfrauen. Zweite, bedeutend vermehrte Auflage. 101 S. kl. 8⁰. Paderborn, Ferd. Schöningh, 1893. Preis *M.* 1.20.

Ein prächtiges Werkchen für diejenigen, an deren Adresse es gerichtet ist. Man sieht auf jeder Seite, wie der hochw. Herr Verfasser die Bedürfnisse und Neigungen eines frommen weiblichen Gemüthes kennt. Die Hauptmomente, die das tägliche Leben einer christlichen Frau oder Jungfrau zu bieten pflegt, sind zum Anknüpfungspunkt für erbauliche Gedanken und Erwägungen gemacht, im ersten Theil die häuslichen Arbeiten: das Nähen, Waschen, Stricken und Kochen; im zweiten Theil das Zimmer mit den darin befindlichen Gegenständen: Crucifix, Hausuhr, Licht, Spiegel, Bett; im dritten Theil der Blumengarten: Pflege der Blumen, das Veilchen, die Lilie, die Rose; im vierten Theil Gottes freie Natur: das Buch der Natur, der Weinstock, die Bäume, die Berge. An all diese Gegenstände werden ohne strenge Ordnung in aphoristischer Weise die schönsten und zugleich solidesten religiösen Gedanken angeknüpft. Man muß staunen über den Reichthum des Inhalts bei einem so geringen Umfange. Jedes Sätzchen bringt einen neuen, kernigen Gedanken und enthält Stoff für eine tiefe, heilsame Erwägung. Glücklich der Mann, dessen Frau diese „geistliche Haushaltungslehre“ recht inne hat. Jede christliche Mutter sollte dieselbe ihrer Tochter zum Geschenk machen.

Geschichte der hl. Angela Merici und des von ihr gestifteten Ordens der Ursulinen bearbeitet von einer Ursuline. Mit einem Vorwort von Sr. Excellenz Dr. Simon Aichner, Fürstbischof von Brixen, und einem Bildniß der hl. Angela von Albrecht von Felsburg. XIV u. 936 S. 8⁰. Innsbruck, Felician Rauch, 1893. Preis *M.* 6.

Nur etwa ein Fünftel dieses reichhaltigen, wohlgeordneten und sehr schön geschriebenen Werkes erzählt vom Leben der hl. Angela und ihrer Gründung; das übrige Buch behandelt die Weiterentwicklung ihrer Stiftung zum kirchlichen Orden, dessen Verbreitung und Wirksamkeit. Man muß jedoch keine systematische, nach festem Schema geordnete und alle Seiten mit einer gewissen Gleichmäßigkeit behandelnde „Geschichte“ im strengen Sinne erwarten. Nicht immer kann man die sich entwickelnde Verzweigung und Verästung des Ordens in den verschiedenen Ländern leicht überblicken; zuweilen findet man recht bedeutende Ordensniederlassungen nur ganz kurz

und nebenbei behandelt, an andern Stellen dagegen minder Bedeutendes ausführlich hervorgehoben. Allem Anscheine nach war es der Verfasserin mehr darum zu thun, ihr Buch anziehend, fesselnd und erbauend zu machen, denn es vollständig und systematisch zu gestalten. Es ist dies nicht zu tadeln, zumal das Buch zunächst an weibliche Leserkreise sich wendet. Um nicht vom Stoff erdrückt zu werden, hat die Verfasserin gesucht, von überallher das „Packendste" auszuwählen. Nur hätte es sich bei solcher Lage empfohlen, das schwerwiegende Wort „Geschichte" im Titel zu vermeiden. Indes, verdient das Buch diesen Namen auch nicht im vollen Sinne, so hat es doch ein gut Theil vom Werthe einer solchen und bietet in mancher Hinsicht mehr, als man von einer solchen erwartet. Neben den oft sehr interessanten historischen Belehrungen finden sich auch anerkennenswerthe ascetische und pädagogische Ausführungen. Die Ursulinen haben alle Ursache, das Buch mit Freuden zu begrüßen, und es kann der ganzen gebildeten Damenwelt als erbauende und anziehende Lesung empfohlen werden.

Saint Christophe. Sa vie et son culte, avec des appendices sur le culte de Saint Gilles et des Quatorze Saints Auxiliateurs. Par M. l'abbé F. Mainguet, Curé de Saint-Christophe (Diocèse de Tours). 310 p. 12°. Saint-Christophe 1891.

Der Pfarrer von Saint-Christophe wollte hier, vorzüglich zum Gebrauch seiner Pfarrkinder, wie der Gläubigen, die alljährlich zu seiner Kirche wallfahrten, das zusammenstellen, was geeignet sein könnte, die Verehrung des hl. Christoph anzuregen oder zu fördern. Das Buch beansprucht nicht wissenschaftlichen Werth; es will der Erbauung und frommen Belehrung dienen. Eben deshalb enthält es auch eine Abhandlung über die Verehrung der Heiligen im allgemeinen, eine Sammlung von Gebeten, einen Anhang über den in Saint-Christophe gleichfalls besonders verehrten hl. Aegidius und über die 14 Nothhelfer, zu welchen die beiden genannten Heiligen stets gerechnet wurden. Für geschichtliche Ausführungen stützt sich die Schrift im wesentlichen auf die Bollandisten; doch auch einige localgeschichtliche Forschungen, namentlich aus Frankreich und Dalmatien, sind beigezogen worden. Bei dem Alter und der Bedeutung der Verehrung dieses Heiligen, namentlich auch seiner Verherrlichung durch die christliche Kunst, findet sich naturgemäß in der Schrift manches allgemein Interessante.

Leben der Seligen Margaretha Maria Alacoque, von ihr selbst im Auftrage der Obern niedergeschrieben. Aus dem neuesten französischen Original übersetzt, nebst Bildniß und kurzer Uebersicht des Lebens der Seligen. Von einem Mitgliede der Gesellschaft Jesu. Mit Erlaubniß der kirchlichen Obern. IV u. 160 S. kl. 8°. Innsbruck, Felician Rauch, 1893. Preis 80 *Pf.*

Die Herz-Jesu-Andacht treibt in unserer Zeit allenthalben die schönsten Blüthen, besonders nachdem das auserwählte Werkzeug zur Verbreitung dieser Andacht, Margaretha Maria Alacoque, der Ehre der Altäre theilhaftig geworden. So begrüßen wir auch das vorliegende Büchlein mit Freuden. Dasselbe bietet ein durchaus authentisches Actenstück, nämlich die Selbstbiographie der Seligen, welche für alle ihre Lebensbeschreibungen die Grundlage gebildet hat und auch künftighin bilden wird. Der Uebersetzer hält sich getreu an das französische Original, ohne daß hierdurch seine Sprache im ganzen die Gefälligkeit einbüßt. Nachdem die Selige in einer kurzen Einleitung erklärt hat, daß sie nur im Gehorsam und zur größern Ehre Gottes

schreibe, gibt sie im ersten Theil „In der Welt" (S. 25—63) ein Bild von ihrer ersten Jugend, dem Rufe des Heilandes zum Ordensstande, ihren harten Berufskämpfen und ihrem endlichen Siege. Im zweiten Theil „Im Kloster" (S. 63—158) offenbart sie ihr inneres Leben, ihre Läuterung durch Verfolgungen und Verdemüthigungen, aber auch die zahlreichen Gnadenerweise, deren sie der Heiland gewürdigt hat, und an denen alle aufrichtigen Verehrer seines göttlichen Herzens theilnehmen sollen. Der Selbstbiographie schickt der Uebersetzer eine kurze und ansprechende Uebersicht über das Leben der Seligen voraus, welche besonders denjenigen willkommen sein wird, die sich über die verschiedenen Offenbarungen des göttlichen Herzens schnell unterrichten wollen. Das Titelbild ist kräftig und edel gehalten.

Leben des Ehrwürdigen Dieners Gottes Franz Maria Paul Libermann. Von Cardinal Joh. Bapt. Pitra. Nach der vierten Auflage des französischen Originals gefertigte, vom Verfasser († 9. Febr. 1889) genehmigte deutsche Ausgabe von J. Müller, Priester der Diöcese Rottenburg. VIII u. 496 S. 8⁰. Stuttgart, J. Roth, 1893. Preis M. 5.

Das merkwürdige, vielverschlungene Leben eines auserwählten Werkzeuges der Vorsehung, geschildert von der Hand eines nachmals zu hoher Würde und literarischer Berühmtheit gelangten französischen Ordensmannes, wird hier in sorgfältiger Uebersetzung geboten. Die oft zu den höchsten Höhen des innerlichen Lebens sich erhebende Darstellung wendet sich naturgemäß mehr an Priester und Ordensmänner, welche mit der Empfänglichkeit auch genügendes Urtheil und richtiges Verständniß verbinden, als an den gewöhnlichen Christen. Für solche, die den Inhalt richtig zu schätzen wissen, wird das Buch ohne Zweifel reichliche Belehrung und Erbauung bieten. Vielleicht wäre der Uebersetzer, der sonst in Text wie Anmerkungen seine Aufgabe trefflich löst, dem deutschen Rheinland S. 285 eine Ehrenerklärung schuldig gewesen gegenüber dem etwas befangenen Urtheil des Verfassers über „das rheinische Deutschland". Die Ausstattung des frommen Buches ist vortrefflich; der Ertrag ist von dem Uebersetzer für das Beste des Missionswerkes der Väter vom Heiligen Geiste bestimmt.

Don Boscos sociale Schöpfungen, seine Lehrlingsversammlungen und Erziehungshäuser. Ein Beitrag zur Lösung der Lehrlingsfrage von J. B. Mehler, Präses und Prediger in Regensburg. VIII u. 119 S. 8⁰. Regensburg, Verlagsanstalt vorm. J. G. Manz, 1893. Preis M. 1.50.

Wer vorliegendes Büchlein gelesen, wird die warme Begeisterung des Verfassers für Don Boscos Werk, für das er bereits in einer Reihe kleiner Schriften als feuriger Sachwalter aufgetreten ist, nicht bloß verstehen, sondern von Herzen theilen. Es bildet eine treffliche und nothwendige Ergänzung zur Biographie des edlen Priesters, da es einen genauen Einblick in die innere und äußere Organisation seiner großen Schöpfung bietet und in seinen herrlichen und dabei so einfachen praktischen Erziehungsregeln uns das Geheimniß seiner wundersamen Erfolge aufdeckt. Nach einer kurz zusammenfassenden Lebensskizze Don Boscos führt uns der Verfasser in das Mutterhaus und die großartige, von Don Bosco gegründete Musteranstalt in Turin, die wir genau in ihrer ganzen Einrichtung kennen lernen. Der Leser staunt und wird mit lebhafter Freude erfüllt, wenn er vernimmt, daß von diesem Centrum aus seit weniger als 50 Jahren bereits über die halbe Welt hin 250 neue Häuser gegründet wurden, in denen zusammen über 300 000 Zöglinge, theils Studenten theils Lehrlinge, unterrichtet und zu guten Christen erzogen werden.

daß aus ihnen bis jetzt bei 6000 Priester hervorgingen und jährlich bei 18000 Lehrlinge ihre Werkstätten und Gewerbeschulen verlassen, „um mit Vorliebe von Meistern und Fabriken aufgenommen zu werden". Besonderen Dank hat sich Herr Mehler dadurch verdient, daß er in dem nun folgenden Haupttheil des Buches die Regeln und die Organisation der verschiedenen Anstalten (Sonntagsoratorien für auswärtige Lehrlinge, Elementar-, Handels-, Musikschulen ꝛc., die eigentlichen salesianischen Erziehungsanstalten u. s. w.) fast vollständig mittheilt.

Geschichte der Pfarreien des Dekanates Blankenheim. Von Johannes Becker, Pfarrer in Hallschlag bei Stadtkyll. Geschichte der Pfarreien der Erzdiöcese Köln. Herausgegeben von Dr. Karl Theodor Dumont, Domcapitular zu Köln. IV, XVI u. 656 S. 8⁰. Köln, Bachem, 1893. Preis *M.* 6.

Das Dekanat Blankenheim im kölnischen Antheil der Eifel besitzt zwar weder hervorragende Orte, noch auch eine bedeutendere Geschichte; der gelehrte Herr Verfasser hat aber seinem Buche dadurch Werth und Bedeutung gegeben, daß er den ersten Theil fast zu einer „Geschichte der Eifel" erweiterte, und im zweiten durch eingehende Benutzung bis dahin nicht verwertheter Urkunden manche unbekannte Thatsache an die Oeffentlichkeit brachte. Wichtig und sehr anerkennenswerth ist vor allem die Sorgfalt, mit welcher er die Reformation in der Eifel schildert und der Entwicklung der Dynastengeschlechter nachgeht. Er bietet auf diese Weise klare Uebersichten über die wichtigen Familien derer von Are, Virneburg, Aremberg, Blankenheim, Schleiden, Manderscheid, Daun, (Salm-) Reifferscheid, Montjoie und anderer. Interessant ist insbesondere das Kapitel über die „Sitten und Gebräuche in der Eifel", dankenswerth die Aufzählung der in den einzelnen Pfarren vorhandenen Namen der Fluren und Wege. An Umfang übertrifft dieser Band um mehr als ein Viertel die übrigen dieser Sammlung. Nur durch große Opfer ward es dem Verfasser möglich, den durch gründliche Studien stark angewachsenen Stoff in so ausgiebiger Weise zu verwerthen und zu veröffentlichen. Möge darum die Aufnahme des schönen Buches die Mühen und Anstrengungen entsprechend lohnen!

Die Kirche und Pfarre des hl. Johannes zu Osnabrück. Festschrift zum sechshundertjährigen Jubiläum der Kirchweihe, Sonntag den 28. August 1892. Von Engelbert Müller, Pfarrkaplan. 52 S. 8⁰ mit zwei Illustrationen. Osnabrück, Schöningh, 1892.

Die stattliche, 1256 gegründete Kirche des hl. Johannes zu Osnabrück gehörte bis zum Jahre 1803 einem 1011 begonnenen Canonikatsstift. Jetzt dient sie der Johannis-Pfarrgemeinde und verdankt ihr eine gründliche, glückliche Restauration. Aus alten Zeiten bewahrt sie einen vortrefflichen, 1512 vollendeten Flügelaltar mit fein empfundenen Gruppen, einen durch außergewöhnlich tiefsinnige Sculpturen verzierten Levitenstuhl, eine Reihe für die Localschule charakteristischer Steinfiguren und Grabdenkmäler, sowie manche sehr werthvolle Schatzstücke. Die Schilderung der Geschide des alten Stiftes und die Beschreibung der Anlage, Ausstattung und Erneuerung seines Gotteshauses verdanken wir dem Manne, welcher bei der Restauration durch liebevolle Hingabe an die Sache wesentlich half, die alten Reste zu sammeln, wiederherzustellen und in neuem Glanze auch den minder Kundigen theuer und werth zu machen. Seine Schrift wird nicht nur den Einheimischen, sondern auch weitern Kreisen nützlich und willkommen sein, da sie, frisch und gut geschrieben, eine Episode aus der Geschichte der deutschen Kirchen-, Kunst- und Culturgeschichte in ansprechender Weise vorführt.

Die St.-Marien-Kirche der ehemaligen Cistercienser-Abtei Doberan in Mecklenburg und ihre Kunstarbeiten. Von Ludwig Dolberg. 100 S. kl. 8°. Doberan, Karl Thiel, 1893.

Der durch zahlreiche Aufsätze über die Cistercienser und ihre berühmte Abtei Doberan rühmlich bekannte Verfasser will in liebenswürdiger Bescheidenheit nur „Manchem, den sein Weg nach dem lieblichen Badeorte am waldigen Ostseestrande führt, beim Besuche des ehrwürdigen Gotteshauses nicht ganz unwillkommene Andeutungen bieten“ und ihm so eine bessere Erinnerung daran bewahren. Von einem Geschichts- und Kunstkenner wie Dolberg ist man aber berechtigt, weit mehr zu erwarten. In Wirklichkeit bietet denn auch die Schrift nicht einzig den Besuchern Doberans, sondern allen Freunden deutscher Geschichte des Mittelalters eine Fülle interessanter Notizen. Fast noch größere Befriedigung gewährt sie dem Kunstkenner. Der Standpunkt, welchen der Verfasser in allen seinen Schriften einnimmt und in dieser S. 6—7 ausspricht, ist der: Die Cistercienser haben Cultur und christliche Gesittung nach Mecklenburg gebracht. Doberan gilt ihm aber als eines der Centren ihrer gesegneten Wirksamkeit. Die Ueberschrift eines Kapitels lautet: „Die sogen. Reliquien“, will aber weiter nichts besagen, als daß die heutigen Reliquien jedenfalls nicht von den Cisterciensern überkommen sind. Unwiderleglich wird dargethan, daß die alten Reliquien bei der Einführung des Protestantismus verbrannt wurden. Sollten einige derselben diesem Lose entgangen sein, so sind dieselben an Herzog Wilhelm von Bayern verschenkt worden. Welche Bewandtniß es auch mit den heutigen Reliquien Doberans haben mag, ihr Vorhandensein beweist zunächst nichts anderes, als daß auch Protestanten das Bedürfniß empfinden, im Besitze von Reliquien zu sein.

Miscellen.

Die Form der ältesten christlichen Kirchen. Monsignore Pietro Crostarosa hat zum Jubiläum des Heiligen Vaters eine Abhandlung über die altchristlichen Basiliken veröffentlicht, in welcher er die Thatsache betont, daß die ersten Gotteshäuser der Christen sich in den Wohnungen vornehmer Glaubensgenossen befanden. Die Apostel begannen den ersten Gottesdienst im Cönaculum auf dem Berge Sion, also in einem Privathause, worin der göttliche Meister die heilige Messe eingesetzt hatte beim letzten Abendmahle. In Rom zählte die Kirche in dem ersten Jahrhundert Männer und Frauen der vornehmsten Geschlechter zu ihren Kindern. In ihren Wohnungen feierte sie die heiligsten Geheimnisse. Ja sie empfing von manchen diese Wohnungen als Geschenk und richtete sie ein zu ständigen Gotteshäusern, sogar zu Pfarrkirchen (Tituli). So besaß sie zu Rom den „Titel des Hirten“ im Hause des Pudens, den Titel des Cornelius oder der Prisca, der Lucina, von wo aus Papst Marcellus als Statthalter Christi regierte, den Titel des Callistus, den Titel des Gordian im Palaste, wo die hl. Cäcilia gemartert ward, welche nach ihren Acten drei Tage Aufschub erbat, „um

ihr Haus zur Kirche zu weihen". Die kurze Zeit und ihre Worte beweisen, daß kein Umbau nöthig war, sondern nur die Ausstellung einer Schenkungsurkunde. Auch S. Clemente entstand in und aus dem Hause des gleichnamigen Papstes.

Wenn man nur Hausbasiliken zu Kirchen gemacht hätte und diese Basiliken in ihrer Anlage den großen öffentlichen gleich gewesen wären, würde man nicht in den ersten Jahrhunderten die Gotteshäuser stets Dominicum, *Domus* Domini (Dom) genannt, sondern wohl auch den Namen Basilika angewandt haben. Letzterer Name kommt jedoch erst spät in Aufnahme.

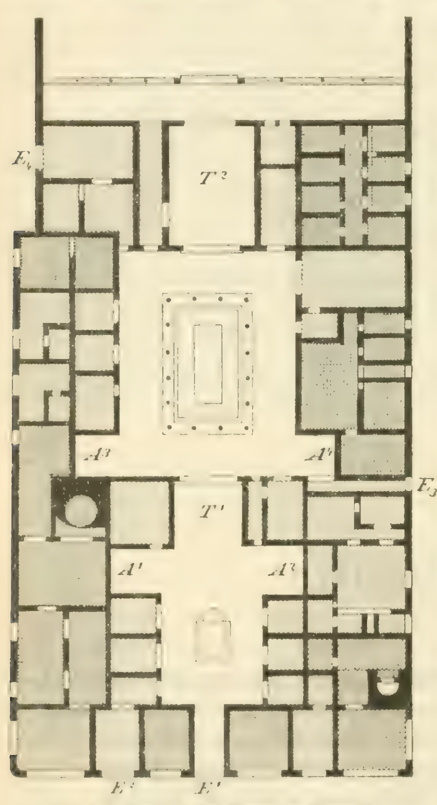


Fig. 1. Wohnung des Pansa zu Pompeji.

Dehio und Bezold haben nun in ihrer „Kirchlichen Baukunst des Abendlandes" (Stuttgart 1892 f.) auf die Aehnlichkeit der ältesten Kirchen mit dem Atrium des römischen Hauses hingewiesen. In diesem Hause nahm ein offener Hof die Mitte ein; um ihn herum lagen die Wohnräume. Diese antike Grundanlage hat sich im wesentlichen nicht nur in Bauernhöfen, sondern auch in allen mittelalterlichen Klöstern erhalten. Refectorium, Kapitelsaal, Kirche u. s. w. umschlossen ja stets einen quadratischen Kreuzgang.

Der römische Hof war länglich; an einer Schmalseite befand sich ein Gang, durch den man eintrat, an die andere stieß das Tablinum, das Familienzimmer, welches auch als Empfangssaal und Geschäftsraum diente. Vor ihm stand der geheiligte Herd und der Altar der Hausgötter. Zur Rechten und Linken des Penatenaltars öffneten sich Flügel (Alae). Neben den Langseiten des Atriums lagen Zimmer. Ein Blick auf den beistehenden Grundriß wird das alles noch verständlicher machen. Er zeigt die Einrichtung des Hauses des Pansa zu Pompeji. Sein Haus füllte eine sogen. Insel, einen von vier Straßen begrenzten Bauplatz. Der Eigenthümer bewohnte nur die in der Mitte gelegenen, durch einfache schräge Striche bezeichneten Theile; rings um die Räume, welche der Hausherr sich vorbehielt, liegen zehn Miethswohnungen. Einige bestehen nur aus einem Ladenlocal, oder einer gemäß alter Sitte nach der Straße hin offenen Werkstätte, andere umfassen mehrere Räume. In einer befindet sich sogar ein großer Backofen.

Fassen wir die durch schräge Schraffirung bezeichneten Privaträume ins Auge, so erhellt, daß Pansa seine alte Wohnung bedeutend erweiterte, und zwar so, daß der Anbau den Grundriß der ursprünglichen Anlage wiederholte. Der Besucher trat durch den Gang E^1 in das Atrium ein und fand an dessen Seiten je drei Zimmer und zwei Flügel und in dessen Mitte einen Wasserbehälter oder einen Rasenplatz, kam dann zum Tablinum und hatte so den alten Theil des Hauses gesehen. Nun führte ihn der Hausherr in die neuen Räume: zu einem größern Vorhofe, in dessen Mitte ein von Säulen umgebener Wasserbehälter erquickende Kühle bot. Auch der neue Vorhof besaß zwei Flügel. Hinter ihm öffnete sich ein zweites, schöneres Familienzimmer. Vier Eingänge (E^1 bis E^4) erlaubten dem Herrn und der Dienerschaft, bequem aus den verschiedenen Räumen auf die das Haus begrenzenden Straßen hinauszutreten.

Wollte man in einem Privathause den christlichen Gottesdienst vor einer größern Menge feiern, welcher Raum eignete sich besser dazu als das Atrium?

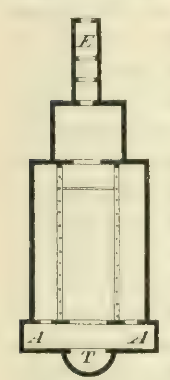


Fig. 2.
S. Prassede zu Rom.

Der zweite Grundriß zeigt die alte Anlage von S. Prassede zu Rom. Man vergleiche hier den Eingang E mit E^1 und E^3 im Hause des Pansa. Der Vorhof in S. Prassede trat an Stelle des alten Atrium, und die Kirche selbst ist fast eine Copie dieses alten Atrium. Das Querschiff entspricht den Flügeln (Alae), die Apsis dem Familienzimmer (Tablinum); der christliche Altar stand vor der Apsis, wie die Stelle des Penatenaltars sich vor dem Tablinum befand. Nur in den Seitenschiffen der alten Basilika sammelte sich das Volk; das Mittelschiff diente den Sängern, blieb aber zum großen Theil leer. In den Atrien war die Mitte nicht zu gebrauchen, weil sie ja Rasen oder Wasserbecken enthielt. Wurden die Miethswohnungen von Christen benutzt, so war man auch in den Zeiten der Verfolgung sicher. Reiche Patrone konnten hier ihre christlichen Clienten unterbringen.

Nimmt man zu den historisch beglaubigten Thatsachen, daß vornehme Christen ihre Häuser zu gottesdienstlichen Zwecken hingaben, und daß die Häuser durch eine Weihe, ohne weitläufigen Umbau zu Kirchen gemacht wurden, die architektonische Aehnlichkeit zwischen den Häusern der Römer und den alten christlichen Basiliken, so kann gewiß der Einfluß des antiken Hauses auf die Einrichtung unserer Kirchen nicht in Abrede gestellt werden. Auch hier zerstörte also die Kirche nicht die alten bürgerlichen Einrichtungen. Die Offenbarung knüpft an die gegebenen Verhältnisse an, die übernatürliche Ordnung baut sich auf der natürlichen auf. Philosophie und Theologie, Natur und Gnade stehen nicht in Widerspruch zu einander, sondern ergänzen sich.

Karl Vogts Nachruf auf Moleschott, veröffentlicht in der „Frankfurter Zeitung“, fängt sehr bezeichnenderweise mit Essen und Trinken an und hört mit Essen und Trinken auf. „Sein Vater war praktischer Arzt,“ heißt es zu Anfang, „und das sollte ihm, nach der Behauptung einiger Freunde, auch im spätern Leben zu Nutzen gewesen sein. Der Vater Moleschott curirte seine Holländer nach

der alten Methode, durch große Flaschen mit Absud von Eibisch-Wurzeln gefüllt, der beständig brodelnd bei dem Pillendreher auf dem Kochherde stand und welchem sehr vielerlei andere Medicamente beigemischt waren, nach der damals florirenden Receptirkunst, die ich auch noch in meiner Studienzeit gelernt, aber glücklicherweise vergessen habe. Freund Matteucci, der berühmte Physiker, der kurze Zeit in Turin Unterrichtsminister war und auch als solcher Moleschott an die dortige Universität berufen haben wollte, versicherte wenigstens mit sarkastischem Lächeln, daß die Apotheker der Moleschottschen Patienten außerordentlich zufrieden seien, denn der Sohn habe die Recepte des Vaters, deren Werth von ihnen nach dem Umfange berechnet wurde, sorgfältig bewahrt und schreibe sie je nach Bedürfniß vor. Die Patienten aber seien ebenso zufrieden, denn die großen Mengen von Flüssigkeiten, die sie schlucken mußten, ersparten ihnen anderweitige Ausgaben für Getränke, und die Latwergen, Pulver und Pillen genügten vollständig, um jedes Gefühl des Hungers zu stillen." Am Schlusse heißt es, nachdem berichtet, daß Moleschott in Rom häufig vom italienischen Königspaare zu Gaste geladen worden: „Als ich Moleschott das letzte Mal in Rom sah, kam er gerade aus einer solchen Gesellschaft. Man unterhielt sich dort vortrefflich, sagte er; Königin Margherita sei das Ideal einer liebreizenden Frau; König Humbert, sonst ziemlich ernst und wortkarg, aufgeräumt und gesprächig, und die übrigen Theilnehmer interessante Damen und Herren. Nur sei der Thee nicht von so guter Qualität wie in manchen Privathäusern. (Das ging unserem Freunde nahe, denn als echter Niederländer vertilgte er den Thee in großer Menge mit sichtlichem Behagen.) Aber das seien meistens Fremde — die Italiener wüßten einen feinen Thee nicht zu würdigen. Ich tröstete ihn mit meinen Erfahrungen bei dem anthropologischen Congresse in Kopenhagen, wo wir auch viel besser gespeist hatten bei den königlichen Commercienräthen als bei dem Monarchen, der ihnen den Titel gegeben hatte. Brillat-Savarin hat schon eine ähnliche Bemerkung gemacht. Man nenne einen besonders feinen Bissen, schreibt er, ‚un morceau de Cardinal', aber niemals ‚un morceau de Roi'!" Bekanntlich spielen die culinarischen Genüsse in den Schriften des Anwalts für die Abstammung des Menschen vom Affen eine nicht unbedeutende Rolle: aber daß er nun gar einen Nekrolog und gerade den Nekrolog auf einen der berüchtigtsten und rücksichtslosesten Vertreter der materialistischen Weltanschauung mit Essen und Trinken beginnen und mit Essen und Trinken schließen läßt, ist doch ein von ihm gewiß nicht beabsichtigtes Geschehniß. Freilich harmonirt dasselbe vollkommen mit der materialistischen Güterlehre, deren Anhänger auf die Frage des Heilandes: Nonne anima plus est quam esca? mit Nein zu antworten sich nicht entblöden.

Albrecht Ritschls Lehre über die Gottheit Christi[1].

In dem Kampfe, welchen die so zahlreichen Parteien und Gruppen der protestantischen Theologen miteinander führen, nimmt Albrecht Ritschl und die von ihm begründete, stets wachsende Theologenschule sowohl gegen die liberalen und freisinnigen Richtungen wie gegen die Orthodoxen eine gegnerische Stellung ein. Das Hauptcharakteristicum der liberalen Richtungen ist die Verwerfung des Uebernatürlichen, das der Orthodoxie die Beibehaltung der traditionellen Lehre von der Uebernatürlichkeit der christlichen Religion. Zur richtigen Würdigung der Theologie Ritschls wird es also vor allem nothwendig sein, zu untersuchen, wie er sich zur Frage über die Uebernatürlichkeit der christlichen Religion stellt, und zwar besonders, wie er sich zur Cardinalfrage über die Person ihres Stifters stellt, ob er denselben mit den Orthodoxen für den wahren, dem Vater wesensgleichen Sohn Gottes hält, oder mit den liberalen Theologen für einen bloßen Menschen, welcher sich von den übrigen Menschen etwa nur unterscheidet durch einen speciellen, von Gott zur Stiftung der christlichen Religion empfangenen Beruf und die zur Erfüllung seiner Aufgabe nothwendige Ausstattung.

Wenn Ritschl den Stifter der christlichen Religion Gott und Sohn Gottes nennt, so dürfen wir darum noch keineswegs annehmen, daß er an die Gottheit Christi glaubt. Auch die liberalen Theologen, welche in Christus nur einen hervorragenden Menschen sehen, nennen ihn vielfach Sohn Gottes und, wenn auch schüchterner, Gott. Den beibehaltenen alten Namen schieben sie einen fremden Sinn unter. Kaum ist aber irgend einer der protestantischen Theologen mehr darauf bedacht, seine Ansicht zu verhüllen und Anschauungen, welche der christlichen Religion ganz fremd sind, in christlichem Gewande in die Welt hinaus zu senden, als Ritschl. Einen Beweis für dieses sein Bestreben werden die folgenden Ausführungen

[1] Vgl. die vorigen Hefte S. 1 ff. und S. 148 ff.

liefern. Wir werden sehen, wie er Christo den Worten nach klar die Gottheit beilegt und sich gegen den Vorwurf, er läugne dieselbe, mit Indignation vertheidigt, wie er aber dennoch Christus in Wirklichkeit nicht für Gott hält. Zugleich werden wir auch wieder Schrifterklärungen Ritschls kennen lernen, welche zeigen, wie er sein Princip, das Neue Testament sei die einzige Quelle für christliche Theologie, in die Praxis umsetzt. Wir werden sehen, daß Ritschl zur Heiligen Schrift seine eigenen, schon fertigen Ideen mitbringt und diesen die Heilige Schrift mit Gewalt anpaßt.

Sein Kapitel über „die Lehre von der Person und dem Lebenswerke Christi" [1] beginnt Ritschl mit der Bemerkung, daß in der Weltanschauung der christlichen Religion dem Stifter derselben eine Stelle eingeräumt werde. Dieses sei naturgemäß nicht der Fall hinsichtlich der Stifter der Volksreligionen, der parsischen und der israelitischen, und in verschiedener Weise gelte es von den Stiftern universeller Religionen [2]. Im Islam gelte Mohammed nur als der Gesetzgeber, und es genüge, ihn als Propheten neben der Gottheit zu nennen. Im Christenthum bekenne man sich zu Christus. Näher komme seiner religiösen Schätzung die Bedeutung, welche im Buddhismus dem Sakyamuni als einer Incarnation der Gottheit beigelegt werde. Doch habe Buddha die Stelle gar nicht erstrebt, die ihm von seinen Anhängern angewiesen werde. Er habe überhaupt gar keine Religion stiften wollen, sondern nur die Anweisung gegeben, sich aus dem Elende des menschlichen Daseins zu erlösen. Seine Lebensweisheit oder Sittenlehre sei auf eine Schule angelegt, nicht auf eine Religionsgemeinschaft. Sie begründe also für ihren Urheber die Bedeutung eines Schulstifters. Daß man nachher in ihm eine Incarnation der Gottheit sehen würde, dieser Gedanke habe ihm ganz ferne gelegen. Anders stehe es mit Jesus.

„Es gibt zwar", so fährt Ritschl fort, „eine Richtung in der christlichen Gemeinde, welche die Absicht Jesu und das Schicksal, welches die Lehre von

---

[1] Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. III. B. 6. Kap. (3. Aufl.) S. 364 ff.

[2] Zum bessern Verständniß vgl. Unterricht in der christlichen Religion S. 18: „In allen Volksreligionen ist die Person des Stifters, auch wenn sie bekannt ist (Zoroaster, Mose), gleichgiltig, weil die Gemeinde als der Stamm oder das Volk natürlich gegeben ist. Hingegen ist in den universellen Religionen (Buddhismus, Christenthum, Islam) das Bekenntniß zum Stifter resp. die Verehrung desselben vorgeschrieben, weil nur durch den Stifter die entsprechende Gemeinde in ihrer Art besteht und durch seine Anerkennung sich erhalten kann. Dabei erklärt sich die Abstufung in der Schätzung von Mohammed und von Christus aus dem Artunterschied der einen und der andern Religion."

seiner Person in der christlichen Kirche gehabt hat, ganz ebenso beurtheilt. Man liest aus den Evangelien heraus, Jesus habe eine erhabene Sittenlehre aufgestellt, in diesem Berufe aber habe er die Linie der menschlichen Selbstschätzung nicht überschritten [d. i. er habe sich für kein höheres Wesen gehalten und ausgegeben]; durch ganz fremdartige Einwirkung sei seine Gemeinde dazu gekommen, ihn als Incarnation der Gottheit anzusehen. Diese Ansicht ist aber historisch unrichtig." Ritschl widerspricht also hier der rationalistischen Auffassung, nach welcher Christus nur als Weltweiser auftrat und sich als ein nur menschliches Wesen einführte; ihr gegenüber behauptet er ausdrücklich, daß Christus selbst seine Gemeinde angeleitet habe, „ihn als Incarnation der Gottheit anzusehen". So sollte man denn glauben, daß er selber die Lehre von der wahren Gottheit Christi festhalte. Aber die nebelhaften Worte, in denen er sofort obige Behauptung begründet, flößen gleich Bedenken ein. „Denn Jesus", sagt Ritschl, „hat ohne Zweifel ein bis dahin nicht dagewesenes religiöses Verhältniß zu Gott erlebt und seinen Jüngern bezeugt, und er hat seine Jünger in dieselbe religiöse Weltanschauung und Selbstbeurtheilung einzuführen beabsichtigt, und unter dieser Bedingung in die universelle Aufgabe des Gottesreiches, welche er für seine Jünger wie für sich gestellt wußte." Wenn Ritschl lehrt, daß Jesus nur ein „bis dahin nicht dagewesenes religiöses Verhältniß zu Gott" erlebt und bezeugt hat, so sagt er damit noch keineswegs, daß Jesus wahrer Gott, oder auch nur, daß er mehr als ein Mensch sei, und die protestantischen Theologen auf der äußersten Linken, zu denen sich Ritschl in einen so entschiedenen Gegensatz stellt, werden ihm gerne ihre volle Zustimmung zu jenem Satze geben. Ritschl fügt aber noch etwas hinzu, wodurch er zu verstehen gibt, daß jenes bis dahin nie dagewesene Verhältniß Jesu zu Gott nicht das Verhältniß eines wahren und wesensgleichen Sohnes zum Vater ist. Schon in dem mitgetheilten Satze, klarer aber im folgenden[1], sagt er, daß alle Mitglieder der Gemeinde Christi in dasselbe Verhältniß zu Gott treten sollen, in welchem Christus zu ihm steht. Wie könnten diese aber zu ihm in das Verhältniß eines dem Vater wesensgleichen Sohnes treten?

Jedoch hiermit gibt uns Ritschl noch immer keine volle Klarheit über seine Stellung zum Grunddogma des Christenthums. Kann man ja auch nach orthodoxer Lehre mit vollem Rechte sagen, daß die Christen durch Christus in dessen Verhältniß zum Vater treten und, freilich nur in einem

[1] Ritschl, Lehre von der Rechtfertigung S. 366.

analogen Sinne, von Gott gezeugt und Kinder Gottes werden. Es zeigt sich in Ritschl das Streben, in einem Kapitel, in welchem er „die Lehre von der Person und dem Lebenswerke Christi" darzulegen verspricht, mit seiner eigentlichen Ansicht hinter dem Berge zu halten. Doch schließt er seine Untersuchung, warum Christus in der Weltanschauung der von ihm gestifteten Religion eine Stelle behaupte, mit einem Satze ab, welcher, wenn er auch dunkel ist, dennoch kaum noch einen Zweifel darüber gestattet, daß Ritschl die Gottheit Christi läugne. Die beiden unumgänglichen Bedeutungen Christi als des vollendeten Offenbarers Gottes und als des offenbaren Urbildes der geistigen Beherrschung der Welt, so sagt er, seien in dem Prädicate seiner Gottheit zusammengefaßt[1]. Christus offenbart nach Ritschlschem System durch Uebung der Liebe zu Gott und den Menschen Gott als die Liebe und vereinigt dadurch die Menschen zum Gottesreiche, dieser großen Gemeinschaft, deren Band die wechselseitige Liebe ist, und in Verfolgung dieser seiner Berufsaufgabe zeigt er sich unabhängig von allen Hemmungen, welche die Welt seinem Streben entgegengesetzt, so daß er selbst durch Androhung des Todes nicht wankend wird in seiner Berufstreue. Wenn wir ihm nun die Gottheit beilegen, so bezeichnen wir ihn nach Ritschl damit als den vollendeten Offenbarer Gottes und als das offenbare Urbild der geistigen Beherrschung der Welt. Es ist aber klar, daß hiermit dem Worte „Gottheit" eine fremde Bedeutung unterschoben wird, und daß derjenige, welcher dem Heiland nur in diesem Sinne die Gottheit beilegt, seine Gottheit in der That läugnet.

Doch folgen wir den weitern Ausführungen Ritschls. Wir werden immer klarer sehen, daß er die Gottheit Christi in Wahrheit nicht annimmt, aber einer offenen Darlegung seiner Ansicht ängstlich aus dem Wege geht. Zugleich werden wir auf interessante Versuche stoßen, seine eigene Auffassung der „Gottheit" Christi in den Schriften der Reformatoren und besonders in den apostolischen Schriften nachzuweisen.

Zunächst[2] legt er — in seiner Art — die Lehre der patristischen und der mittelalterlich-scholastischen Zeit, dann die Lehre Luthers und Melanchthons über die Gottheit Christi dar. Wir beschränken uns auf die Mittheilung seiner Bemerkungen über Melanchthons Lehre, da er in diesen seine eigene Ansicht am besten kundgibt und sich an diese eine interessante Auseinandersetzung mit seinen Gegnern anknüpft.

---

[1] Ritschl a. a. O. S. 367. [2] A. a. O. S. 267 ff.

Aus den Loci theologici Melanchthons von 1521 (C. R. XXI, 85) führt er folgende Stelle an: „Christus kennen heißt, seine Wohlthaten erkennen, nicht, was jene (die Scholastiker) lehren, seine Naturen, die Weise (modos) der Menschwerdung betrachten. Wenn du nicht weißt, wozu Christus Fleisch angenommen habe und gekreuzigt sei, wozu nutzt es dann, seine Geschichte zu kennen? Oder ist es genug für einen Arzt, das Aeußere, die Farben, die Structur der Kräuter zu kennen? Kommt es nicht vielmehr auf die Kenntniß der ihnen innewohnenden Kraft an? So müssen wir Christus, der uns, um mich eines Wortes der Heiligen Schrift zu bedienen, wie ein Heilmittel gegeben ist, in einer andern Weise kennen lernen, als ihn uns die Scholastiker vorführen." [1] Auch eine Stelle aus dem Augsburgischen Bekenntniß (II, 101) führt Ritschl an: „Was ist Christus kennen anderes, als die Wohlthaten Christi erkennen und die Verheißungen, die er durch das Evangelium in der Welt allenthalben verkündigt hat? Und diese Wohlthaten kennen heißt, eigentlich und wahrhaft an Christus glauben." Es ist nun gewiß mehr als gewagt, aus diesen Sätzen folgern zu wollen, daß Melanchthon die wahre und eigentliche Sohnschaft Christi geläugnet habe. Er behauptet ja gerade, daß Christus (besser Gott in Christus) Fleisch angenommen, und zwar in derselben Weise, wie er behauptet, daß Christus gekreuzigt worden sei; nur will er, daß man sich mit dieser theoretischen Kenntniß nicht begnüge. Kaum wird auch Ritschl wirklich annehmen, daß in jenen Worten eine Läugnung der wahren Sohnschaft Gottes ausgesprochen sei. Und doch im Bestreben, unter den Häuptern der Reformation Gewährsmänner für seine Ansicht zu finden, deutet er die Worte so, als verstehe Melanchthon die Gottheit Christi nicht vom Wesen Christi, sondern von den Beziehungen, die er als Mittler und Versöhner zu uns habe. Hören wir, wie Ritschl den Melanchthon erklärt. „Der Glaube an Christus", so sagt er im Anschlusse an die zuletzt mitgetheilten Worte Melanchthons, „ist unter allen Umständen die Anerkennung seiner Gottheit". Nun aber besteht nach Melanchthon der Glaube an Christus eigentlich und wahrhaft in der Anerkennung der Wohlthaten, die uns Christus gespendet. „Melanchthon also läßt dieses Attribut (der Gottheit) gerade darin erkennen, was Christus zum Mittler und Versöhner macht." Welche Schleichwege, seine Ansicht, die er einstweilen nur dunkel und verhüllt dargelegt, dadurch einzuführen, daß er sie von Melanchthon vortragen läßt! Aehnlich zieht er Melanchthon auf seine Seite durch einen

[1] Ritschl a. a. O. S. 374.

Hinweis auf eine andere Stelle der Loci theologici, in welcher derselbe gegen die Anrufung der Heiligen auftritt: „Er (Melanchthon)", sagt Ritschl, „widerlegt die Anrufung der Heiligen nicht dadurch, daß ihnen die göttliche Natur fehle, in welcher die Anrufung Christi begründet wäre. Er begründet vielmehr den Vorzug Christi vor den Heiligen darauf, daß Christus Verdienst um uns hat, die Heiligen nicht. In diesem Zusammenhange heißt es (IX, 23): ‚Ganz und gar werden sie (die Heiligen) Christus gleichgestellt, wenn wir vertrauen müssen, daß wir durch ihre Verdienste gerettet werden.' Nun hat Melanchthon damit gewiß nicht die Gottheit Christi indirect läugnen wollen. Also muß er so verstanden werden, daß dieses Attribut gerade in dem Verdienst, der Wohlthat, dem Heilswerk Christi erkannt wird." So liest Ritschl seine Ansicht in die Schriften Melanchthons hinein: Nicht ist Christus Gott wegen des Besitzes der göttlichen Natur, sondern wegen seines Wirkens für die Menschheit.

Gegen die Geltung dieser Auffassung von der Gottheit Christi haben sich nun Gegner erhoben, und es ist die Antwort, die Ritschl ihnen gibt, höchst interessant, und sie beleuchtet vortrefflich die sophistische Art, in welcher er seine Lehre darlegt und vertritt.

Die Gegner erheben den Einwand, daß in jener Auffassung „die wirkliche Gottheit Christi schon verneint und dem Menschen das Attribut der Gottheit nur dem Worte nach angeheftet, daß hierin Christus doch nur als bloßer Mensch anerkannt . . . werde". „Sie stellen die Alternative: entweder ist Christus die Zusammensetzung der göttlichen und der menschlichen Natur (so!), oder er ist bloß menschliche Natur (so!). Nun wird in einer Darstellung, wie die von Melanchthon ist, kein Gebrauch von der ersten Formel gemacht; also wird Christus für einen bloßen Menschen erklärt." Dieser Einwurf ist gewiß, abgesehen von ein paar von uns bezeichneten schiefen Ausdrücken, durchaus berechtigt. Wir würden sagen: Die Gottheit Christi wird in jener Darlegung nicht in den Besitz der göttlichen Natur gelegt, sondern in gewisse Beziehungen zu den Menschen, welche etwas ganz anderes sind als Gottheit; mithin wird die Gottheit nur in Worten beibehalten, aber in der That geläugnet, und von Christus bleibt nur noch ein bloßer Mensch. Das sollte Ritschl eingestehen; denn das ist offenbar seine Ansicht. Aber hören wir, was er entgegnet: „So weit man mich mit dieser Folgerung ins Unrecht zu setzen bemüht gewesen ist, bemerke ich, daß dies gar nicht meine Ansicht gewesen sein kann. Denn unter einem bloßen Menschen (wenn ich diesen Ausdruck je gebraucht), würde ich den Menschen als Naturgröße mit Ausschluß aller Merkmale

geistiger und sittlicher Persönlichkeit verstehen. Ich halte noch nicht einmal einen meiner Gegner für einen bloßen Menschen, da ich bei ihnen immer irgend ein Maß von Erfolg der Erziehung und von sittlichem Charakter voraussetze. Daß ich über Christus überhaupt nur rede, sofern sein persönlicher Charakter als Träger der Offenbarung Gottes in Betracht kommt, wird wohl keiner in Abrede stellen, der, was ich geschrieben habe, gelesen hat. Es ist also mindestens ein Beweis von Urtheilslosigkeit und Unüberlegtheit, wenn Gegner behaupten, ich hielte Christus für einen bloßen Menschen und läugnete seine Gottheit."[1] Das ist ein Sophisma ersten Ranges. Ritschl sagt mit andern Worten: Er halte Christus ja nicht für einen bloßen Menschen. Denn einzig denjenigen halte er für einen bloßen Menschen, welcher nur die nackte menschliche Natur besitze, dessen Verstand tabula rasa und dessen Wille vollständig ohne alle sittliche Bestimmtheit sei, und selbst das bißchen Erziehung und sittliche Bildung, welches seine Gegner doch wohl besäßen, sei ihm genug, um sie nicht für bloße Menschen zu halten. Also auch Christus halte er nicht für einen bloßen Menschen. — Welch eine elende Ausflucht! Wenn die Frage vorgelegt wird, ob einer Christus für einen bloßen Menschen halte, so wird nicht gefragt, ob er ihm jede Vollkommenheit abspreche, sondern ob er seine Gottheit läugne. Dies thut Ritschl ganz gewiß, wenn er die dem Melanchthon zugeschriebene Ansicht zu der seinigen macht. Warum ist es „mindestens ein Beweis von Urtheilslosigkeit und Unüberlegtheit", wenn seine Gegner von ihm behaupten, daß er die Gottheit Christi läugne? Weil sie, so sagt er, als Leser seiner Schriften wissen müßten, daß er über Christus überhaupt nur rede, „sofern sein persönlicher Charakter als Träger der Offenbarung Gottes in Betracht kommt". Wie aber, wenn er unter der Gottheit Christi etwas versteht, was nicht Gottheit ist? Läugnet er dann nicht seine Gottheit?

Ritschl sucht Ausflüchte. Was er meint, ist schon ersichtlich; aber er will es verbergen. Er gleicht dem bekannten Bürgermeister mit der Maxime: Ich sage nicht so und sage nicht so, damit man nicht sage ich habe so oder so gesagt. Wenn er Christo die Gottheit beilegt, so versteht er darunter, wie er selbst erklärt, was Christus für die Menschen ist. Will er denn die Frage, was Christus in sich ist, übergehen? Er mag sich, um dies zu entschuldigen, auf seine Theorie von den religiösen Erkenntnissen im Gegensatze zu den philosophischen berufen. Nach derselben

[1] Ritschl a. a. O. S. 375 f.

gehören nur jene Fragen zum Gebiete der Religion, welche sich um directe Werthurtheile drehen [1]. Der Satz, in welchem ich ausdrücke, was Christus zu meinem Heile gethan hat, ist ein Werthurtheil directer Art, da ich mir in demselben Christus vorführe, insofern er für mich Werth hat. Dieses „Urtheil", sagt Ritschl [2], „gehört nicht in das Gebiet des unintereſſirten wissenschaftlichen Erkennens, wie die chalcedonische Formel", in welcher man Christus die wahre göttliche Natur zuschreibt. So wäre denn die Frage, ob Christus wirklich Gott sei oder nicht, keine religiöse Frage, mit der sich der Theologe zu beschäftigen habe. Ich glaube aber, daß nichts geeigneter ist, die ganze Theorie Ritschls über den Unterschied zwischen religiösen und wissenschaftlichen Fragen über den Haufen zu werfen, als die Zumuthung, in Consequenz jener Theorie die Frage über die Gottheit Christi aus der Reihe der christlich-religiösen Fragen zu streichen. Wie kann es einen wichtigern Lehrpunkt für den Vortrag und die Schriften eines Theologen geben, als die Lehre von der Gottheit Christi! Wenn Ritschl sie übergehen wollte, so würde er es gewiß nicht allein jener seiner Theorie zu Liebe thun, sondern weil er seine Ansicht verbergen will. Ist es übrigens auch nur wahr, daß diese Lehre wirklich zu dem „unintereſſirten wissenschaftlichen" Erkenntnißgebiete gehört? Gibt es eine Lehre, welche mehr zeigte, was Gott für uns ist, als die Lehre, daß Gott selbst unsertwegen Mensch geworden ist? Was kann mehr die Menschen zur Liebe Gottes begeistern und hat in Wirklichkeit mehr zu dieser höchsten der Tugenden begeistert, als „das große Geheimniß der Liebe" [3], die Wahrheit, daß „Gott so sehr die Welt geliebt, daß er seinen eingebornen Sohn hingab" [4], daß dieser wahre, eingeborne Sohn Gottes und wahre Gott als Mensch unter uns gelebt und am Kreuze für uns gestorben ist? Was kann mehr unser Vertrauen zu ihm wecken? Wie ist der Werth von allem, was Christus für uns gethan, ein unendlich höherer, wenn er wirklich und wahrhaft Gott ist? Hat dieses alles überhaupt auch noch Werth, wenn Christus die wirkliche und wahre Gottheit abzusprechen ist? [5] Ist ferner Christus wirklich Gott, so hat diese Wahrheit für uns die eminent praktische Bedeutung eines Gebotes, ihn als unsern Gott anzubeten und zum Mittelpunkte unseres religiösen Cultus zu machen.

---

[1] Ritschl a. a. O. S. 194 ff. [2] A. a. O. S. 376.

[3] 1 Tim. 3, 14. [4] Joh. 3, 16.

[5] Freilich haben Verdienste einer göttlichen Person mit ihrem unendlichen Werthe in Ritschls System keinen Platz.

Also in keinem Falle kann Ritschl die Lehre von der wahren Gottheit Christi, oder was er verächtlich die chalcedonische Formel nennt, umgehen. Nicht nur über dasjenige, was Christus für uns gethan, muß er sprechen, sondern auch über sein Wesen, und er kann nicht einmal über den Werth seines Heilswerkes sprechen, ohne über sein Wesen zu sprechen. Ritschl sucht nur an der klaren Darlegung seiner Ansicht über Christus, die um kein Haar besser ist, als die echt rationalistische, vorbeizukommen, um sein Lehrsystem als mehr positiv, als ein solches erscheinen zu lassen, welches die Extreme vermeide.

Dies ist ihm nun nicht gelungen. Ueberall schaut die Ansicht, Christus sei ein bloßer Mensch, aus seiner Erörterung heraus; der klarste Beweis aber, daß dies seine Ansicht ist, liegt vor in der Thatsache der Erörterung selbst. Er beginnt damit, in subtiler Untersuchung die Gründe zu erforschen, warum Christo in der Weltanschauung der von ihm gestifteten Religion eine Stelle eingeräumt werde, warum die Christen sich zu Christus bekennen, was man von den Parsen und Israeliten hinsichtlich Zoroasters und Moses', und auch nicht in gleicher Weise von den Mohammedanern und Buddhisten hinsichtlich der Stifter ihrer Religionen sagen könne. Wie kommt Ritschl zu dieser Untersuchung? Wird es denn einem Christen, der wirklich Christus für den wahren Gott hält, einfallen, eine subtile Untersuchung darüber anzustellen, warum man Christus eine Stelle in der Weltanschauung seiner Religion einräume? In seiner Voraussetzung ist es ja ausgemacht, daß Christus der Mittelpunkt seiner Religion, daß er geradezu alles in ihr sein müsse.

Aber klar und offen wird Ritschl im folgenden [1], wo er die Gottheit Christi nicht mehr „als religiöse Erkenntniß", sondern „als theologisches Problem" behandelt, darlegen und den Lesern klar heraussagen, daß er Christus nicht für den wahren Gott und wahren Gottessohn halte. Wir wollen sehen.

Vor allem bemerkt er, daß die symbolischen Bücher ihm keinen Zwang auferlegen, sich für die orthodoxe Auffassung zu erklären, da „über die Auffassung der Gottheit Christi in den Katechismen Luthers und der Apologie der Augsburgischen Confession Andeutungen vorliegen, welche bisher nicht beobachtet worden sind". Er denkt hierbei an die von uns oben erwähnten und theilweise mitgetheilten Stellen aus Luther, Melanchthon und der Augsburgischen Confession.

[1] Ritschl a. a. O. S. 377 ff.

Dann sucht er sich die Freiheit gegen die Heilige Schrift zu wahren. „Auch das ist eine unrichtige Voraussetzung, daß aus dem Neuen Testamente eine einhellige Lehre von der Gottheit Christi exegetisch zu erheben sei." Man bemerke wohl, daß hierin nicht in Abrede gestellt wird, Christus sei Gott und werde so in dem Neuen Testament genannt; auch Ritschl bekennt die Gottheit Christi; aber er schiebt diesem Worte einen fremden Sinn unter. Das Neue Testament nun, so sagt er, verstehe die Gottheit Christi nicht immer in demselben Sinne, und zwar findet er in ihm „zwei Formen der Vorstellung . . ., welche sich direct nicht decken". Beide „Formen der Vorstellung" sind so geartet, daß in keiner die wahre Gottheit Christo beigelegt wird, was Ritschl freilich in klaren Worten zu sagen sich hütet, was aber in der Darlegung enthalten ist, — eine Darlegung, die so überaus sophistisch und widerwärtig ist, daß wir nur mit Selbstüberwindung daran gehen, ihr einige Worte zu widmen.

Die erste Form der Vorstellung von der Gottheit Christi findet Ritschl in Stellen des Neuen Testaments ausgedrückt, in welchen Christus ὁ κύριος, der Herr, genannt wird, und wenn wir seiner dunkeln Rede Sinn richtig erfaßt haben, ist seine Gedankenreihe diese: Der Name κύριος bezeichnet nach jüdischem Sprachgebrauche Gott. Nun knüpft aber die Mehrzahl der Apostel den Namen κύριος an die Beherrschung der Welt, in welche Christus durch die Erhöhung zur Rechten Gottes getreten ist. Mithin nennen sie ihn insofern Gott, als er die Welt beherrscht [1]. So würde diese Vorstellung der Apostel von der Gottheit Christi so recht mit Ritschls Vorstellung zusammentreffen, wie wir sie schon oben aus einer aus seinem Werke mitgetheilten Stelle kennen gelernt haben. Zum Beweise des Untersatzes erinnert er an vier Stellen der apostolischen Briefe: 1 Petr. 3, 22. Jac. 2, 1. Phil. 2, 9—11. Hebr. 1, 3.

Wir geben gerne zu, daß die Juden mit dem Namen ὁ κύριος sine addito den wahren Gott zu bezeichnen pflegten, und möchten gerade hieraus, daß die Apostel Christus einfachhin den Herrn nennen, einen nicht zu unterschätzenden Beweis hernehmen, daß sie ihm die wahre Gottheit beigelegt haben. Sie nennen ihn indessen nicht nur nach seiner Erhebung, sondern auch vorher den Herrn, und zwar nach Christi eigener Anleitung. So sagte Christus den zwei Jüngern, die er vor seinem feierlichen Einzug in Jerusalem vorausschickte, um die Eselin, auf welcher er einziehen wollte, herbeizuführen, wenn jemand ihnen wehren wolle, die Eselin zu nehmen,

[1] Ritschl a. a. O. S. 378 f.

so sollten sie sagen: „Der Herr (ὁ κύριος) bedarf ihrer“ (Matth. 21, 3. Marc. 11, 3. Luc. 19, 31). Die Jünger bedienten sich nach Lucas (19, 34) wirklich bei Wegführung der Eselin derselben Worte, welche ihnen Jesus in den Mund gelegt hatte. Auch sonst nennen sie ihren Meister vor der Himmelfahrt manchmal einfachhin τὸν κύριον, wie Johannes, ihn vom Schiffe aus erblickend, dem Petrus sagt: ὁ κύριός ἐστι (Joh. 21, 7), und die Schwestern des Lazarus benachrichtigten den Heiland von der Krankheit ihres Bruders mit den Worten: „Herr (κύριε), der, den du liebst, ist krank.“ Will also Ritschl den Gebrauch, den die Juden vom Worte κύριος machten, betonen, so wird er gerade darum zugeben müssen, daß sie ihm nicht nur wegen der nach seiner Erhöhung angetretenen Weltherrschaft, sondern überhaupt die Gottheit beilegten, und zwar dieselbe, welche sie „dem Herrn“, d. i. Jehovah, beilegten. Dabei ist es sehr leicht erklärlich, daß sich die Jünger, je klarer sie sich der vollen Bedeutung des Namens κύριος bewußt waren, um so mehr scheuten, denselben fürs gewöhnliche auf den mit ihnen freundschaftlich verkehrenden Menschensohn anzuwenden, ihm aber dann, als er zur Rechten der Herrlichkeit des Vaters erhoben war, jenen dem wahren Gott reservirten Namen beständig beilegten.

Wenn nun aber auch der Name ὁ κύριος sine addito ein Name für Gott war, so hatte er seine ursprüngliche Bedeutung nicht so verloren, daß er nicht cum addito auch auf andere angewendet werden konnte, wie dies ja aus zahlreichen Beispielen der Heiligen Schrift bekannt ist. Wie oft wird in Parabeln ein Mensch seinem Knechte gegenüber als „der Herr“ bezeichnet, und wie oft ist Rede vom Herrn des Weinberges u. dgl.? Damit fällt aber schon der Beweis Ritschls in sich zusammen. Denn wenn Christus an den beregten Stellen Herr genannt wird, weil ihm bei seiner Erhöhung die ganze Schöpfung zugefallen ist, so folgt eben keineswegs, daß hierin seine Gottheit besteht. Dadurch ist er eben Herr der Schöpfung geworden, was nicht hindert, daß er auch Gott ist. Als Mensch besaß er im Stande seiner Erniedrigung nicht die Herrschaft über die Welt, wenigstens machte er sie nicht geltend; nun wird ihm auch als Menschen bei seiner Erhöhung die Herrschaft über die ganze Schöpfung als Lohn für seine Verdienste übergeben. Wird er darum ὁ κύριος genannt, so folgt, daß dieses Wort an den betreffenden Stellen eben nicht zur Bezeichnung seiner Gottheit gebraucht wird, und man muß dann andere Stellen heranziehen zur Untersuchung der Frage, ob er wirklich Gott ist, Stellen, an denen Ritschl mit geschlossenen Augen vorbeigeht.

Was aber die von Ritschl angeführten Stellen angeht, so ist in der ersten (1 Petr. 3, 22) der Name κύριος gar nicht gebraucht, und darum die Stelle für ihn gar nicht verwerthbar; ebensowenig kann die zweite Stelle (Jac. 2, 1) von ihm für seinen Zweck verwerthet werden, da hier Christus einfach „unser Herr der Herrlichkeit" oder unser verherrlichter Herr genannt wird; eher zeugt die Stelle gegen ihn. Der dritte und vierte Text aber enthält offenbar geradezu einen Beweis für die wahre Gottheit Christi und seine Wesensgleichheit mit dem Vater.

Im Briefe an die Philipper fordert der hl. Paulus (2, 3 ff.) die Gläubigen zur Demuth und Ablegung der Selbstsucht auf, indem er ihnen das Beispiel Christi vorhält, „welcher, da er in der Gestalt Gottes war (ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων), es nicht für ein Rauben hielt, Gott gleich zu sein, sondern sich selbst entäußerte, indem er die Gestalt des Knechtes annahm (μορφὴν δούλου λαβών) und Menschen ähnlich wurde; und in der Erscheinung befunden wie ein Mensch (stieg er noch tiefer hinab), erniedrigte er sich selbst, indem er gehorsam wurde bis zum Tode, und zum Tode am Kreuze. Darum hat ihn Gott erhöht" u. s. w. Für welches Wesen, das nicht Gott ist, wäre es nicht ein schrecklicher, an Gott begangener Raub, sich Gott gleichzustellen? Christus aber glaubte nicht, sich gleich einem Räuber Fremdes anzueignen, wenn er sich Gleich-sein mit Gott zuschrieb; denn er war in der „Gottesgestalt": als Sohn Gottes hatte er von Ewigkeit durch Zeugung die Natur Gottes empfangen und war als solcher „das Ebenbild des sichtbaren Gottes" (Kol. 1, 15), „der Abglanz der Herrlichkeit und der Abdruck des Wesens Gottes" (Hebr. 1, 3). Aber nun nimmt er in der Zeit die Gestalt des Knechtes an, des Menschen, welcher als Geschöpf im Gegensatz zu dem von Gott gezeugten Sohne sein Knecht ist. Als solcher erniedrigte er sich nun aus Gehorsam zum Kreuzestode, und er wird als solcher auch erhöht und empfängt einen Namen, welcher ist über alle Namen. Gerade so, wie der Apostel dem Heilande wahre Menschheit (μορφὴ δούλου) zuschreibt, schreibt er ihm wahre Gottheit (μορφὴ θεοῦ) zu. Eine und dieselbe Person, welche wahrer Gott von Ewigkeit war und natürlich ewig bleibt, wird wahrer Mensch in der Zeit.

Ganz unglücklich endlich ist Ritschl gewesen in der Wahl des letzten Textes aus dem ersten Kapitel des Hebräerbriefes. Er will zeigen, daß der Name κύριος „an die Beherrschung der Welt, in welche Christus durch die Erhöhung zur Rechten Gottes eingetreten ist", geknüpft wird. In dem angegebenen dritten Vers, in welchem die Rede ist von dieser

Erhöhung Christi, kommt nun das Wort κύριος gar nicht vor, sondern erst im zehnten. Dieser aber enthält eine Anrede Gottes an Christus, in welcher der Vater zu ihm spricht: „Du hast im Anfange, Herr (κύριε), die Erde gegründet, und Werke deiner Hände sind die Himmel." Die Worte, welche der Psalmist (101, 26 ff.) an den wahren Gott gerichtet hat und welche nur an Gott gerichtet werden können, richtet der Vater an den Sohn. Wir sehen also, was hier κύριος bedeutet, und es ist klar ausgesprochen, daß Christus wahrer Gott und der Schöpfer des Himmels und der Erde ist. Beinahe ein jeder Vers des ersten Kapitels des Briefes an die Hebräer ist ein selbständiger Beweis für die wahre Gottheit Christi. Ueber alle Propheten, die doch auch irgendwie Söhne Gottes genannt werden können und so genannt worden sind, setzt der Hebräerbrief Christus, als den Sohn Gottes, d. i. den wirklichen Sohn (1). Durch ihn hat sein Vater die Welt erschaffen (2). Er ist der Abglanz seiner Herrlichkeit und der Abdruck seines Wesens, und wie er alles erschaffen hat, so erhält er auch alles im Dasein, „er trägt es durch das Wort seiner Macht" (3). Er steht höher als die Engel, ist also Gott, da die Engel die höchsten erschaffenen Wesen sind (4). Nicht zu einem der Engel hat er ja gesagt wie zu ihm: „Mein Sohn bist du, heute habe ich dich gezeugt" (5). Den Engeln wird er befehlen, ihn anzubeten (6). Sie sind seine Diener; der Sohn aber Herrscher von Ewigkeit zu Ewigkeit; ihn redet der Vater mit dem Namen Gott an: „Dein Thron, o Gott, steht von Ewigkeit zu Ewigkeit" (7. 8). Er spricht weiter zu ihm: „Du hast im Anfange die Erde gegründet, und Werke deiner Hände sind die Himmel" (10). Alle diese Dinge sind veränderlich, du aber bist ewig und unveränderlich (11. 12). Für alle diese Stellen hat Ritschl kein Auge. Er fischt nach einer Stelle, in welcher er einen Anhaltspunkt zu finden glaubt für seine ganz haltlose, zur Lectüre der Heiligen Schrift mitgebrachte Ansicht, daß die Gottheit Christi von den Aposteln wohl anders als im hergebrachten Sinne verstanden worden sei, „nämlich von der Beherrschung der Welt, in welche Christus durch die Erhöhung zur Rechten Gottes eingetreten ist".

Dann fährt er fort: „Was in den Briefen über diese praktische Bedeutung des Attributes κύριος für Christus hinausgeht, und die Stellung Christi zu der Welt über die gegenwärtige Herrschaft hinaus erweitert, gehört in das Gebiet der besondern γνῶσις, das heißt der Erkenntniß, welche vielmehr Aufgaben stellt als löst. Das ist wenigstens der Fall, indem 1 Kor. 8, 6 den Herrn Jesus Christus als den

bezeichnet, durch welchen alles geschaffen und geworden ist."[1] Ein so willkürliches Verfahren eines Gelehrten ist für mich geradezu unbegreiflich, und es gehört wahrhaftig in das Gebiet einer besondern γνῶσις, wie ein so willkürlich verfahrender Gelehrter unter seinen Fachgenossen so viel Anhang finden kann. Er beschließt, daß κύριος nur auf Christus angewendet werden kann, insofern von seiner jetzt seit seiner Erhebung bestehenden Weltbeherrschung die Rede ist; wo sich ein Apostel diesem Decrete Ritschls nicht anzupassen beliebt, soll man seine Worte zu den Räthseln rechnen, welche, als unlösbar, zu vernachlässigen sind. Und nun das Beispiel aus dem ersten Korintherbriefe. Hier heißt es: „Für uns aber (im Gegensatz zu den Heiden) gibt es nur einen Gott, den Vater, aus welchem alles herstammt, und wir sind für ihn da, und einen Herrn Jesus Christus, durch den alles geworden und wir durch ihn." Dieser Satz, welcher wie so viele andere Stellen der Heiligen Schrift Christus den Schöpfer aller Dinge nennt, ist Ritschl darum ein Räthsel, weil Christus hier „Herr" genannt wird. Hören wir ihn selbst über die Stelle: „Vorausgesetzt ist, daß der einzige Gott Vater alles geschaffen hat oder der Grund alles Daseins ist; der Herr Jesus Christus ist also dabei der Mittelgrund. Nun aber ist unter dem Herrn der erhöhte Christus zu verstehen. Als Mittelgrund der Schöpfung also wird eine Größe bezeichnet, welche als solche in einer bestimmten Zeit [nach der Erhebung Christi] eingetreten ist. Dies ist das Räthsel, welches nicht dadurch weggeschafft werden darf, daß man Christus aus der Posteristenz in die Präeristenz schiebt. Denn durch diese Vertauschung würde der deutliche und bestimmte(!) Sinn von κύριος ungiltig gemacht." Würde nicht höchstens folgen, daß Ritschl den Sinn dieses Wortes zu enge faßt und seine ganze Darlegung falsch und willkürlich ist, wie wir dies schon aus andern Gründen gezeigt haben? Gesetzt aber, es wäre richtig, daß κύριος Christo nur beigelegt werden könne, insofern er das Scepter über die Welt führt, konnte dann nicht Paulus ohne alles Bedenken sagen, daß dieser jetzt zur Rechten Gottes thronende und herrschende Christus einst die Welt erschaffen hat? Was ist denn Räthselhaftes in einer solchen Ausdrucksweise, wenn man die Einheit der Person, die zugleich Gott und Mensch ist, strenge festhält? Gebe ich ein Räthsel auf, wenn ich sage, daß mein Vater in dieser oder jener Stadt geboren worden ist? Vater war er freilich noch nicht, als er geboren wurde, aber er

[1] Ritschl a. a. O. S. 379.

war dieselbe Person. Wenn wir also auch einmal zugeben, daß das Wort κύριος Christo erst seit dem Augenblicke seiner Erhebung zur Rechten Gottes zukomme, so läge doch kein Räthsel in den Worten des Apostels: für uns gibt es nur einen „Herrn" Christus, welcher alles erschaffen hat. Das Räthsel liegt für Ritschl darin, daß eben Christo die Schöpfung und damit die wahre Gottheit zugeschrieben wird; dies will er einmal nicht anerkennen, und darum muß ihm die ganze Schrift, welche er doch für die Quelle und die maßgebende Norm der christlichen Wahrheit betrachten zu wollen vorgibt, ein Räthsel sein.

Doch haben wir uns schon zu lange bei der Widerlegung seiner durchaus willkürlichen Behauptungen, die er an das Wort κύριος anknüpft, aufgehalten und wollen nun mit Uebergehung der andern von ihm beigebrachten Beispiele von Räthseln zur zweiten Form der Vorstellung übergehen, welche sich nach ihm über die Gottheit Christi bei den Aposteln vorfindet.

Er sieht sie vertreten im ersten Kapitel des Johannesevangeliums. Um aber nicht Gefahr zu laufen, den Sinn der Ritschlschen Darlegung zu verändern, wollen wir Ritschls eigene Worte anführen, zugleich auch, um unsern Lesern eine Probe Ritschlscher Darstellung zu geben.

„Neben dieser [schon vorgeführten ersten] Reihe von Deutungen der Gottheit des erhöhten Christus", sagt Ritschl [1], „steht der doppelte Satz des Johannes, daß das Offenbarungswort, das Gott ist, in der Person Jesu Christi menschliche Person geworden ist, und daß die Jünger in ihm die Erscheinung des einzigen Sohnes Gottes daran erkannt haben, daß er voll Gnade und Treue sein Leben geführt hat, also in den Eigenschaften, in welchen Gott selbst dem Mose sein Wesen bezeichnet hat (Joh. 1, 14. 2 Mos. 34, 6 f.). Hier ist nun nöthig, festzustellen, daß dieses Prädicat der Gottheit Christi aus der Erfahrung der Jünger heraus behauptet wird. Außerhalb dieser Relation ist es nicht denkbar. Erst auf Grund dessen subsumirt Johannes die Gestalt Christi unter die Vorstellung vom Offenbarungswort, welche er an Weltschöpfung u. s. w. erprobt, und für welche er das Prädicat Gott ausspricht ... Die Auffassung des Johannes beurtheilt die geschichtliche Erscheinung Christi in Hinsicht ihres moralischen Gesamteindruckes auf die Jüngergemeinde, der mit dem bekannten Wesen Gottes übereinstimmt; die so begründete Gottheit Christi wird nicht unmittelbar mit dem göttlichen Attribut der Erhabenheit über die Welt in Verbindung gesetzt; vielmehr liegt die Erschaffung der Welt durch das Wort Gottes dahinter, indem der göttliche Werth Jesu in die Formel gestellt wird, daß das Wort, welches die allgemeine Form göttlicher Offenbarung ist, in ihm zur menschlichen Person geworden ist."

[1] Ritschl a. a. O. S. 382.

Ich bin nicht so vermessen, zu behaupten, daß ich diese tiefe Erörterung vollständig erfaßt hätte. Nach meiner Ahnung aber meint Ritschl, daß Johannes die „Gnade und Treue" (Ritschl übersetzt ἀλήθεια Joh. 1, 14 immer mit „Treue"), die er, wie er sagt, in so herrlicher Fülle an Christus gesehen, mit dem Namen „Gottheit" bezeichnet. So findet er eine doppelte Form der Vorstellung von der Gottheit Christi bei den Aposteln. Die einen verlegen sie in die Christo bei seiner Erhöhung verliehene Weltherrschaft, die andern in die von ihm geoffenbarte Gnade und Treue. Er meint dann, daß diese sich freilich nicht direct deckenden Vorstellungen sich zu einer ergänzen[1], und so führt er uns zu dem oben[2] schon mitgetheilten Satze, welcher, wie wir sehen werden, später wiederkehrt, im Prädicate der Gottheit Christi seien die beiden unumgänglichen Bedeutungen Christi, als des vollendeten Offenbarers Gottes und als des offenbaren Urbildes der geistigen Beherrschung der Welt, zusammengefaßt.

Indessen, wir haben schon oben gezeigt, daß Ritschl in Bezug auf die erste den Aposteln zugeschriebene Form der Vorstellung von der Gottheit Christi in Irrthum befangen ist; in jenen Texten des Apostels Paulus ist die Rede von der wahren und wirklichen Gottheit Christi. Dasselbe gilt vom ersten Kapitel des Johannesevangeliums und zwar so, daß die Vorstellung des hl. Johannes sich direct deckt mit der des hl. Paulus und von zwei verschiedenen Vorstellungsformen der Apostel gar nicht die Rede sein kann. „Im Anfange war das Wort, und das Wort war bei Gott, und Gott war das Wort. Dieses war im Anfange bei Gott" (1. 2). Das Wort war Gott im wahren Sinne; wird doch von ihm in diesen drei Sätzchen des ersten Verses im gleichen Sinne geredet. Es war im Anfange und vor dem Anfange jedes Dinges, welches einen Anfang hat, also jedes Geschöpfes, denn „alles ist durch dasselbe geworden, und ohne dasselbe ist nichts geworden (von allem), was geworden ist" (3). Was Paulus, wie wir gesehen, im Philipper-, Hebräer- und Kolosserbriefe Christo beilegt, wahre Gottheit, Ewigkeit, Erschaffung aller Dinge, Verweilen bei Gott, legt auch Johannes dem Worte bei. „Und das Wort ist Fleisch geworden und hat unter uns gewohnt, und wir sahen seine Herrlichkeit, eine Herrlichkeit als des Ein-

[1] Ritschl a. a. O. S. 383.

[2] Zu bemerken ist, daß sich die Herrschaft Christi über die Welt, dieses eine Moment der „Gottheit", verschieden zeigt in seinem Leben auf Erden und nach seiner Erhöhung.

geborenen vom Vater" (14). Das fleischgewordene Wort, das unter den Menschen gewohnt, ist nun eben jener Christus, über dessen Leben und Lehren der hl. Johannes im Folgenden weiteres berichten will. Er nennt ihn den Sohn Gottes, gerade wie der hl. Paulus, und wie Johannes sagt, daß das Wort, der wahre Gott und eingeborene Sohn Gottes, Fleisch geworden und unter uns gewohnt, so sagt der hl. Paulus, daß er, der es nicht als ein Rauben ansah, Gott gleich zu sein (Phil. 2, 6), er, der Sohn, der Abglanz der Herrlichkeit und der Abdruck des Wesens des Vaters (Hebr. 1, 3), die Knechtsgestalt angenommen, Menschen ähnlich geworden und in der Erscheinung befunden wurde wie ein Mensch (Phil. 2, 7). Wo ist die Verschiedenheit der Vorstellungsformen von der Gottheit Christi? In dem Neuen Testamente, oder in der Phantasie Ritschls und in seinem entschlossenen Willen, die wahre Gottheit Christi in der Heiligen Schrift nicht zu finden?

(Schluß folgt.)

Theod. Granderath S. J.

Friedrich Wilhelm Nietzsche und die zünftige Wissenschaft.

Herr, die Noth ist groß!
Die ich rief, die Geister,
Werd' ich nun nicht los.

Als Nietzsche in dem Verlaufe des letzten Decenniums durch seine Schriften die Aufmerksamkeit weiter Kreise auf sich zog, mußte man gespannt sein, welche Stellung die Katheberphilosophie ihm gegenüber einnehmen, in welcher Weise sie sich mit ihm abzufinden versuchen werde. Jüngst hat nun in der Berliner „Deutschen Rundschau" Herr Dr. Ludwig Stein, Universitätsprofessor und Herausgeber des „Archivs für Geschichte der Philosophie", über „Friedrich Nietzsches Weltanschauung und ihre Gefahren" sich ausführlich verbreitet[1].

[1] Heft 6 und 8 des laufenden Jahrganges; ersteres gehört zu Band LXXIV, letzteres zu Bd. LXXV der „Deutschen Rundschau". Wir sind deshalb genöthigt, in den folgenden Citaten der Seitenzahl auch die Bandzahl beizufügen.

Schon die Ueberschrift gibt zu denken. Sie enthält offenbar das Geständniß, daß eine Weltanschauung gefährlich sein, deren Verbreitung also Schaden stiften kann. Dann liegt eben die Folgerung sehr nahe, daß die hochgepriesene Freiheit der Wissenschaft, die schrankenlose Freiheit des Denkens, Forschens und Lehrens sich thatsächlich zu einer socialen Gefahr werde auswachsen können.

Es sind schließlich zufällige Schickungen, die Nietzsche bewogen, seinen Universitätslehrstuhl zu verlassen. Wenn er ihn behalten und von da seine Weltanschauung verbreitet hätte, würde sie dann „die Volksseele" weniger „vergiftet" haben, als sie es jetzt, wo sie bloß gedruckt vorliegt, nach Steins Urtheil zu thun im stande ist? Nietzsches Leser sind gewiß zahlreicher, als es seine Hörer gewesen wären; aber die Grundsätze selbst dürften, als von der Macht des lebendigen Wortes unterstützt, nicht weniger gemeinschädlich und vergiftend gewirkt haben als in Buchform.

Zwar hatte Professor Stein vielleicht diese Folgerung vor Augen, als er schrieb: „Für den Denkenden gibt es keine gefährlichen Ideen" (LXXV, 251). Allein er selbst beraubt diese Einschränkung jeglichen praktischen Werthes. Denn diese „Denkenden" sind ihm ein „winziger Bruchtheil der Menschheit"; und — wenn Professor Stein das auch nicht so ganz klar herausgesagt hat — nicht einmal alle Vertreter der deutschen Wissenschaft, nicht einmal alle Universitätsprofessoren sind durchaus sicher, zu dem winzigen Bruchtheil, dem erlesenen Kreis der Denkenden gerechnet zu werden. Denn davon abgesehen, daß der Uebelthäter Nietzsche selbst Universitätsprofessor war, auch die „Vollgebildeten", denen aber „die Technik einer specifisch philosophischen Fachbildung abgeht", sind, „unter Umständen" freilich, vom winzigen Bruchtheil auszuschließen. Und erst jener Theil der Gebildeten, der (LXXV, 254) „den Glauben an Gott, Moral, Cultur und, was das Schlimmste ist, an sich selbst in sinnlosem Taumel großstädtischen Lasterraffinements eingebüßt hat"! Mit „frenetischen Zurufen bejubelt" er den gefährlichen Nietzsche, statt ihn „in Hohngelächter zu ersticken". Gewiß räumt der sinnlose Taumel gründlich genug mit dem Glauben an Gott und Moral und dem übrigen auf; sollte Professor Stein aber läugnen wollen, daß es auch Universitätsvorlesungen gebe, in welchen der noch nicht „Denkende" um seinen Gottesglauben kommt? Dem Lasterraffinement wird dann bloß diese Mühe erspart, es hat von vornherein freie Bahn.

Gibt die Ueberschrift der Abhandlung schon zu denken, so ist deren Inhalt noch weit lehrreicher.

Ein Vertreter der deutschen Wissenschaft, Abtheilung I: philosophische Fachbildung, ruft allen Culturfreunden unter seinen Collegen zu: „Gefahr im Verzug“, alle Mann „auf die Schanzen“ (LXXV, 254). Er geht auch mit gutem Beispiel voran, verläßt die einsame Höhe des Fachgelehrten, begibt sich in das Getümmel eines Streites auf offenem Markt und zieht im Namen technisch durchgebildeter Denkermeisterschaft blank wider Nietzsches „Philosophie“.

Professor Stein beginnt den ersten Artikel mit der Vermuthung: „F. Nietzsche scheint die philosophische Modeparole werden zu wollen“ (LXXIV, 392). Unter der Arbeit hat sich ihm diese Besorgniß also verdichtet, daß die nämliche Vermuthung als apodiktische Weissagung den Schluß macht: Fr. Nietzsche „wird“ die Modephilosophie der nächsten Zukunft werden (LXXV, 254). „Wenn nicht alle Anzeichen trügen“, erobert er „binnen kurzem die Zeitungsredactionen, die socialen Volksbibliotheken, die Salons und Boudoirs“ (LXXIV, 399). „Es sammelt sich um ihn eine Unheilsarmee“, und um seine Werke entsteht eine „erschreckend anwachsende Nietzsche-Literatur“ (LXXIV, 400). Er ist „ein Symptom“; gab er doch „dem instinctiven Culturüberdruß zahlreicher Gebildeter berauschenden Ausdruck“. „Tausende gebildeter Köpfe“ lassen sich „in seinen Gedankenkreis bannen“, „Zehntausende von Herzen feuriger Phantasten“ schlagen ihm „glühend entgegen“ (LXXIV, 395). Dr. Max Zerbst z. B. suchte nicht mehr und nicht weniger als einen Gott, und er fand nicht mehr und nicht weniger in Friedrich Nietzsche [1].

Wie Nietzsche selbst ein „Anticulturapostel“, so sind seine sich täglich vermehrenden Jünger Apostel des Culturüberdrusses, und gerade ihrem Losungsruf: „Nichts ist wahr, alles ist erlaubt“, gilt der Jubel „frenetischer Zurufe“.

Man sieht, Professor Stein unterschätzt die Gefahren nicht, welche der modernen Cultur drohen, und nur das hätten wir bisher zu bemerken, daß diese Gefahren zwar durch Nietzsche und Anhang verschärft wurden, mit ihm aber keineswegs begannen. Bevor nun in den eigentlichen Kampf wider Nietzsche eingetreten wird, macht Professor Stein seinem Gegner zwei merkwürdige Zugeständnisse. Das erste von den beiden hat uns mehr als bloß in Erstaunen gesetzt. Professor Stein unterscheidet nämlich Nietzsches „Lustprincip“ (seine Theorie vom Lebensgenuß) und seinen cynischen Culturüberdruß. Dann heißt es weiter: Handelte es sich bloß darum,

[1] „Nein und Ja“ S. 2.

daß „bacchantische Genußfreudigkeit“ und „schwelgerischer Orgiasmus“ wie jener „der Dionysosculte“ Nietzsches Lebensideale sind, dann wäre er „als Kampfgenosse“ willkommen. Heilsam möchte einer lebensunlustigen Generation „eine gute Dosis schäumenden Nektars“ sein „nach Nietzsches dionysischem Recept“. Das ist in der That stark. Uns deucht, der von Stein gebilligte bacchantisch-schwelgerische Orgiasmus Nietzsches und die von Stein beklagte lebensunlustige Erschöpfung, nebst dem von Stein verwünschten großstädtischen Lasterraffinement, verhalten sich zu einander wie Ursache und Wirkung. Aber uns geht wahrscheinlich die Technik specifisch philosophischer Durchbildung ab. Gegenüber den „zittrig-schlottrigen Culturknirpsen“, die Nietzsche als Beweis physiologischer Entartung aufmarschiren läßt, wirft Professor Stein einen tröstenden Blick auf die Hünengestalten der preußischen Garde (LXXV, 231. 241). Er kann noch anderwärts Recken genug finden, dort vorab, wo das Volk als Ganzes noch unberührt ist von aufgeklärt hochgebildeter Gottlosigkeit und dazu gehörigem Lasterraffinement. Man verführe auch diese zu schwelgerischem Orgiasmus, man behandle auch diese nach Nietzsches Genußrecepten, welche nach Steins eigenen Worten „das Lustprincip mit ausgeklügeltem Raffinement auf die äußerste Spitze treiben“ (LXXIV, 394) — —: blind müßte sein, mit siebenfacher Blindheit geschlagen, wer nicht einsähe, daß die von Nietzsche, dem „Hedoniker“, also Verführten und Verdorbenen Nietzsche dem Cyniker frenetisch zujubeln werden, wenn er ihnen die Trost- und Heilsbotschaft verkündet: „Nichts ist wahr, alles ist erlaubt.“

Verwundert hat uns auch das zweite Zugeständniß, mit dem Professor Stein seinem Gegner entgegenkommt. Er erschöpft sich förmlich in Lobpreisungen von Nietzsches „bezaubernder“, „berückender“ Sprache und versichert, sie ströme „einen poetischen Duft“ aus, „der die Sinne umschmeichelt, die Phantasie umnebelt und im ersten Anlauf auch das Urtheil betäubt“ (LXXIV, 396). Uns will bedünken, nichts sei so bezeichnend für die Décadence — um einen Lieblingsausdruck Nietzsches zu gebrauchen — für die Décadence des Geschmackes, als gerade der Umstand, daß Nietzsches pseudomystischer Schwulst, die unerträgliche Manierirtheit seiner Sprache, der „bacchantische Orgiasmus“ seiner Schreibweise solchen Reiz auszuüben vermag. Solange Cultur Cultur bleibt und nicht krankhafte Hypercultur wird, verlangt man vom philosophischen Schriftsteller, daß er klar und sachlich schreibe, daß er Maß zu halten wisse. Das sind die Normen, nach welchen gereiftes Können zu beurtheilen sein wird, das ist der Stempel wirklicher Meisterschaft. Nietzsche aber ist unklar bis zum vollendeten

Nonsens, er schreibt durchweg Dithyramben auf sich, und von zügelloser Maßlosigkeit zeugt jede Seite. Die Spuren genialer Anlage haben auch wir wahrgenommen; anwidernd aber müssen sie wirken, weil sie sämtlich zugleich Spuren eines durch geistige Excesse[1] zerrütteten Genies sind. Wo der Inhalt nicht empört, fordert die Form oft genug homerisches Gelächter heraus.

„Also sprach Zarathustra“ S. 32:

„Drei Verwandlungen nannte ich euch des Geistes: wie der Geist zum Kamele ward, und zum Löwen das Kamel, und der Löwe zuletzt zum Kinde —“

„Also sprach Zarathustra. Und damals weilte er in der Stadt, welche genannt wird: Die bunte Kuh.“

Ebendaselbst S. 257 die Anrede Zarathustras an den „schäumenden Narren“, den das Volk „Zarathustras Affen“ nannte:

„Man heißt dich meinen Affen, du schäumender Narr: aber ich heiße dich mein Grunze-Schwein, — durch Grunzen verdirbst du mir noch mein Lob der Narrheit.“

Ebendaselbst S. 359: „O Glück! O Wunder! Gelobt sei der Tag, der mich in diesen Sumpf lockte! Gelobt sei der beste, lebendigste Schröpfkopf, der heute lebt, gelobt sei der große Gewissens-Blutegel Zarathustras.“

Man kann im „Also sprach Zarathustra“ nicht drei Seiten lesen, ohne ähnliche und noch schlimmere Proben berückenden Ausdruckes, poetischen Duftes zu finden. Unsere Sinne bleiben aber dabei unumschmeichelt, unsere Phantasie unumnebelt, unser Urtheil ganz unbetäubt. Und das soll nach Nietzsches Meinung das „tiefste“ Buch sein, das die Weltliteratur aufzuweisen habe. Das „tiefste“ Buch? Dabei hat Nietzsche offenbar vergessen, was er im „Fall Wagner“ (S. 17) über solche Tiefe geschrieben hat. Dort läßt er „die Bildungscretins“, die „kleinen Blasirten“ u. a. also sprechen: „Wer uns ahnen macht, der ist tief.“ Darauf fährt der personificirte „Erfolg Wagners“ fort:

„Entschließen wir uns, meine Herren Musiker: . . . wir wollen sie ahnen machen. So viel vermögen wir noch.“ „Was das Ahnenmachen betrifft, so nimmt hier unser Begriff ‚Stil‘ seinen Ausgangspunkt. Vor allem kein Gedanke! Nichts ist compromittirender als ein Gedanke! Sondern der Zustand vor dem Gedanken, das Gedräng der noch nicht geborenen Gedanken, das Versprechen zukünftiger Gedanken, die Welt wie sie war, bevor Gott sie schuf, — eine Recrudescenz des Chaos . . . das Chaos macht ahnen.“

Eine blutigere Ironie auf Nietzsches Erfolge und die ahnungsvolle Tiefe seines Stils konnte kein Gegner schreiben.

---

[1] Ob bloß durch geistige Excesse? Man vgl. den bösen Satz in der „Deutschen Rundschau“ LXXV, 236 Z. 17 von oben.

Die Behauptung Nietzsches, das tiefste Buch geschrieben zu haben, bezeichnet nun freilich Professor Stein als „Autohypnose“ eines „berauschten Pseudopropheten“. Er bringt es mit Nietzsches aphoristischer Schreibweise in Verbindung. „Der Aphorismus verleitet . . . zur Selbstüberhebung“ (LXXIV, 400. 399). Nun, Hegel schrieb nicht in Aphorismen und versicherte dennoch: „Ich möchte mit Christus sagen: ich lehre die Wahrheit, ich bin die Wahrheit.“ Fichte schrieb nicht in Aphorismen und hielt die Verkündigung seiner Lehre für „die Ausgießung des Heiligen Geistes über alles Fleisch“. Kant schrieb nicht in Aphorismen — nein, ganz gewiß nicht in Aphorismen, und meinte dennoch, daß sein System für alle zukünftigen Zeitalter zu den höchsten Zwecken der Menschheit unentbehrlich sein würde. Schopenhauer schrieb nicht bloß in Aphorismen, konnte aber doch von einiger Selbstüberhebung sich nicht frei halten. „Sternenweiten trennten“ ihn von denen, mit welchen er beten sollte. „Ich habe den Schleier tiefer gelüftet als irgend ein Sterblicher vor mir.“ [1]

Nach alledem möchte der autohypnotische Rausch an Nietzsche nicht so sehr befremden. Er handelte nach berühmten Mustern. Die Selbstapotheose scheint vielmehr unerläßliche Beglaubigung eines jeden Philosophen, der Schule machen will, sein Befähigungsnachweis.

Das Wohlgefallen an Nietzsche dem Hedoniker und am Schriftsteller Nietzsche hat Professor Stein aber nicht abhalten können, im Namen deutscher Wissenschaft, Fachforschung und Kathederphilosophie (LXXIV, 392) den Kampf gegen Nietzsche, den „Anticulturapostel“, aufzunehmen. Wendungen wie: „Gefahr in Verzug“; „auf die Schanzen“; „das fehlte dem Zeitalter-breiten Halb- und Viertelswissen gerade noch“ (LXXV, 254; LXXIV, 399) u. a. m. beweisen, daß er diesen Kampf mit größter Entschiedenheit zu führen gewillt ist. Es hat etwas in hohem Grade Anlockendes, dessen Verlauf zu beobachten, insbesondere zuzusehen, ob die gedachte Fachgelehrsamkeit sich tüchtig erweist, einer Philosophie den Garaus zu machen, von der sie selbst für die gesamte Cultur das Aeußerste befürchten zu müssen geständig ist.

Wie zu erwarten steht, wird Nietzsche während des Kampfes dem in solchen Fällen üblichen Bombardement mit Schulbezeichnungen ausgesetzt. Er ist nicht bloß Neo-Cyniker und cynischer Stoiker, sondern sogar der „radicalste Cyniker, den die Welt-Literatur hervorgebracht hat“ (LXXIV, 398):

[1] Diese und andere Nachweise bei M. Limbourg, Zur Charakterisirung der modernen Kantströmung. Innsbrucker „Zeitschrift für katholische Theologie“ II, 312 ff.

seine Theorie eine „anarchisch-aristokratische“, eine „anarchisch-aristokratisch-individualistische“, „aristokratischer Radicalismus“ (LXXIV, 407. 408 397. 411; LXXV, 254). Ueberdies bekennt Nietzsche „ausgesprochenen Sensualismus und Nominalismus“; bald darauf nähert er sich „excessivem Sensualismus auf Sprungweite“ (LXXIV, 397. 415). Zudem enthält seine Lehre „überspannten Kosmopolitismus“, „transcendentalen Optimismus“ und erscheint als „auf den Kopf gestellter Schopenhauerianismus“ (LXXIV, 398. 408; LXXV, 243). Endlich aber werden die schwersten Geschütze der „Kathederphilosophie“ abgefeuert: Nietzsche Dilettant! Nietzsche Autodidakt! Ueber „höheres Dilettantenthum“ brachte er es nicht, und Autodidakt muß man sein, um solche Philosophie zu schaffen, oder ihr anzuhangen[1] (LXXIV, 411. 418; LXXV, 247).

Was ist nun damit erreicht? Den Cyniker hat Nietzsche zum voraus quittirt. Wer wie Nietzsche den Muth hat, Kant den „verwachsensten Begriffskrüppel“ zu nennen und den „großen Chinesen von Königsberg“, wer für sich mit Stolz die Bezeichnungen „Immoralist und Antichrist“ in Anspruch nimmt, der braucht gegen hergebrachte Kleinigkeiten wie Sensualist u. s. w. gewiß keinen neu erfundenen Panzer. Dilettant! Autodidakt! Wie ohnmächtig derlei Anwürfe an dem Hochbewußtsein des Meisters abprallen: „Ich habe den Deutschen die tiefsten Bücher gegeben, die sie überhaupt besitzen; Grund genug, daß die Deutschen kein Wort davon verstehen“[2], — und an dem Enthusiasmus der Jünger, die „Zarathustra“ als „das heiligste aller heiligen Bücher“ verehren[3].

Allein die Zugeständnisse Professor Steins an Nietzsche, dann das erwähnte Bombardement mit Schulbezeichnungen sind nur Zwischenpausen des Kampfes und Kampfepisoden. Der Hauptangriff, ernst, sehr ernst gemeint, geschieht nach bewährten taktischen Grundsätzen, ist durchaus systematisch und vollkommen „schulgerecht“.

---

[1] Es ist ein Zeichen unserer chauvinistischen Zeit, daß Professor Stein für Nietzsches Eigenart die Slaven verantwortlich machen will. Nietzsche entstammt nämlich einer ursprünglich polnischen Familie. Daher einerseits „jener leise Hauch von Melancholie“, „jenes träumerisch weltverlorene Sehnen“; andererseits der „despotische Zug“, „die politische Brutalität“, worin „der wilde Instinct der noch ungezähmten menschlichen Urbestie . . . zum Durchbruch kommt“ (LXXIV, 414)!! Ein einfachhin erheiterndes Gegenstück liefert Nietzsche selbst, wenn er in seiner wüthenden Polemik gegen Richard Wagner die Verantwortung für ihn von den Germanen abzuschieben versucht. „Der Fall Wagner“ II, 42 Anm. „War Wagner überhaupt ein Deutscher? . . . Sein Vater war ein Schauspieler namens Geyer. Ein Geyer ist beinahe schon ein Adler. . .“

[2] „Der Fall Wagner“ S. 48.

[3] P. Gast in der Vorrede zu „Also sprach Zarathustra“ S. XXXI.

Nietzsches zarathustrische Weisheit wird, wenn man die maßlosen Ueberschwänglichkeiten seiner Freunde und Genossen in schlichtes Deutsch umsetzt, als ein neues philosophisches System gepriesen.

Dawider ist zu entgegnen: Nietzsche erstens schon dagewesen, zweitens kein Philosoph, drittens kein Systematiker.

Ein angeblich neues philosophisches System kann in der That gründlicher nicht abgethan werden, als durch den Nachweis, daß es weder neu noch philosophisch noch systematisch ist. Die Phalanx akademischer Beweise hat den Feind aus dem Felde geschlagen, und die Culturfreunde können aufathmen. Sind wir wirklich so weit? Wir erlauben uns, die weit ausholenden Ausführungen der „Kathederphilosophie" unverblümt und verkürzt hier wiederzugeben.

Diese „Halb- und Viertelswisser", die uns nicht „gehört" haben und denen es an aller Technik philosophischer Durchbildung gebricht, wissen natürlich nichts von Antisthenes und nichts von Kleanthes, und ihre Wissenschaft von Diogenes' Lehren und Zielen dürfte über das leere Faß nicht hinausgekommen sein. Die meinen nun, Nietzsche sei neu! Hätten sie — die Autodidakten und Dilettanten — doch wenigstens Zeller gelesen! Seine Schilderung der Cyniker ist ja ein Conterfei Nietzsches. Uns aber, „Erforschern der Geistesgeschichte und Philosophie-Historikern" (LXXIV, 393), erscheint er als ein zwar verspäteter, aber „directer Abkömmling des cynisch-stoischen Weisen" (S. 398); dazu noch als ein „ins greifbar Dilettantische" Ausgeschlagener (S. 419). Wenn er als Philosoph in der Ruhmeshalle der Geistesgeschichte vorgelassen zu werden verlangt, darf man ihn da nicht Platz nehmen lassen („kein bescheidenes Plätzchen", S. 419). „Mit Recht" wird er dort ignorirt und mag sich glücklich schätzen, wenn wir in einer Anmerkung ihm akademische Unsterblichkeit zweiter oder dritter Klasse gewähren. Anders in der Geschichtsphilosophie und Sociologie. Hier „liegt seine Stärke". Doch davon später.

Wir möchten nun in der That die Weltanschauung oder Lebensauffassung kennen lernen, die ein „Erforscher der Geistesgeschichte" als völlig neu ansehen müßte, für die sich keine Etiquette vorfände, wie Monismus, Dualismus, Materialismus, Pantheismus u. s. f. ohne Ende, auch den „Pansatanismus" haben wir ja schon gehabt; und abermals: Optimismus verschiedener Güte; Pessimismus in mancherlei Graden; Altruismus, Egoismus und Compromisse zwischen beiden; Hedonismus, grober, gröberer, gröbster; Stoicismus, ganz hartgesottener und noch

nicht so weit gediehener. . . . Ist dem „unsterblichen" Kant etwa der Vorwurf erspart geblieben, auch er sei „schon dagewesen"?

Die Geistesgeschichte der Menschheit ist so überreich an Versuchen, Systeme von Grund aus zu bauen, und so vollständig scheinen alle nur möglichen Versuche vertreten, daß es wohl keinen geben dürfte, für den man nicht Vorläufer oder gar Urväter nachzuweisen vermöchte. Neu könnte etwa nur die Tollkühnheit der Consequenz sein, oder das Schlagwort, welches den Inbegriff der Ansichten ausprägt. Nun wird aber gerade die Losung, welche die Quintessenz des Nietzscheanismus ausmacht, von ihrem Entdecker ausdrücklich als entlehnt bezeichnet. „Nichts ist wahr, alles ist erlaubt", behauptet Nietzsche von den Assassinen übernommen zu haben. Durch den ersten Angriff wird, wie uns dünkt, Nietzsche und Anhang noch nicht zu Boden gestreckt. Oder wird jenen Literaten, welche heute die Geschäfte der Encyklopädisten besorgen, das Handwerk etwa durch die Bemerkung gelegt, es habe vor ihnen auch schon Volksverderber gegeben? den Anarchisten und Nihilisten durch die Versicherung, Umsturzmänner und Kopfabschneider seien schon dagewesen? Mag also alles an Nietzsche alter Irrthum in neuer Fassung sein, damit sind „die Gefahren" seiner Weltanschauung nicht im geringsten vermindert.

Ein Gleiches gilt von dem zweiten Angriff: Nietzsche kein Philosoph, und von dem dritten: Nietzsche kein Systematiker der Philosophie. Keiner von beiden dürfte die Gefahren des Nietzsche-Cultus zu bannen vermögen. Die Antwort hat ein Anhänger Nietzsches zum voraus gegeben, sie ist zugleich ein Beispiel, freilich eines unter Hunderten, von der Verpöbelung der „freien, sehr freien Wissenschaft".

„Einige Ignoranten", schreibt Peter Gast, „einige Ignoranten, die gehört hatten, daß jeder Philosoph sein ‚System' haben müsse, glaubten etwas Geistreiches zu sagen, wenn sie Nietzsche den Mangel eines solchen Systems vorwarfen. Wie er über Systemmacherei dachte, ist bekannt: er hielt sie für etwas Unehrliches." Diese Abwehr scheint ebenso deutlich als grob; der folgende Satz, welcher uns belehren soll, wie Nietzsche eine Philosophie ohne System zu stande brachte, ist selbstverständlich nicht bloß unklar, sondern einfachhin sinnlos. „Der Zusammenhalt, das System, die Einheit seiner Gedankenwelt wurzelt in seinem Charakter und seiner titanischen Tendenz. Ist das nicht System genug?"[1] Wir sagen, der zweite Satz sei „selbstverständlich" sinnlos. Denn wie der Meister, so

[1] „Also sprach Zarathustra" S. V der Vorbemerkung des Herausgebers.

die Jünger. Nietzsche ist ja überall, wo sein Stolz und sein Haß über andere herfällt, klar, sehr klar und dabei meistentheils grob, unsäglich grob; folgen wir ihm aber dahin, wo er etwas Eigenes, Positives, Philosophisches sagen soll, so waten wir bald bis ans Knie in Widersprüchen, Absurditäten und Lästerungen.

Gerade der Cynismus in der Abwehr und Vertheidigung gehört aber zu den Zauberlehrlingsnöthen der freien Wissenschaft. Denn die Fachgelehrten haben kein Monopol auf die Freiheit der Wissenschaft. Andere verlangen gleiches Recht freier Wissenschaft für alle und pflegen und üben und lehren sie nach ihrem Bildungsgrad und gemäß der „titanischen Tendenz" ihres „Charakters". Daß die freie Wissenschaft dann von der Kathederhöhe in immer tiefere Gesellschaftsschichten herabgleitet und demgemäß nach Inhalt und mehr noch nach ihrer äußern Gestalt populärer, massiver, trivialer — sagen wir es deutsch: grob, frech und gemein wird, scheint ein nothwendiger Proceß. Daß schließlich selbst „alkoholerhitzte Biertrankredner" im Namen der freien Wissenschaft „mit plumpen Fäusten" philosophische Fragen nicht so fast behandeln als mißhandeln, dünkt uns nicht, wie Professor Stein meint, eine künftige Gefahr, sondern ein seit langem sehr gegenwärtiges Uebel.

Professor Stein schreibt ferner, schon deshalb habe Nietzsche kein eigentliches System, weil er „aus dem großen Gesamtgebiet der Philosophie, deren Haupttheile die Metaphysik, Logik, Erkenntnißtheorie, Psychologie, Ethik und Aesthetik bilden, nur einen kleinen Ausschnitt in den Bereich seines Denkens gezogen" (LXXIV, 409).

Allein das Grunddogma Nietzsches oder sein höchster Gedanke, wenn man will, enthält einen kurzgefaßten Abriß aller dieser Haupttheile. Wollte Professor Stein einen Anhänger Nietzsches aus den Haupttheilen examiniren, so brauchte dieser nie um eine ausreichende Antwort verlegen zu sein. Die Prüfung beginne wie üblich mit der Logik. Antwort: „Nichts ist wahr." Dann folgt die Erkenntnißtheorie, die Psychologie, die Metaphysik: „Nichts ist wahr"; endlich die Ethik: „Alles ist erlaubt." Und damit basta. Wenn das keine Weltanschauung in der Westentasche ist, so wird es nie eine geben. Wie vollständig, umfassend und erschöpfend diese Antworten sind, wie ganz frei von allem Ballast der Terminologie, der Distinctionen und Subtilitäten!

Stehen wir also vor einem neuen Versuch, zu vollkommenem Skepticismus zu gelangen, so muß man selbstredend ein Meer von Widersprüchen erwarten. Deshalb mag es Staunen erregen, daß Professor Stein sich

viele Mühe gibt, Widersprüche aufzusuchen und nachzuweisen, da ja der vollkommene Skeptiker — man braucht nicht gerade Erforscher der Geistesgeschichte zu sein, um dieses zu wissen — es nun einmal zu nichts anderem bringt. Was er denkt, ist irres Denken; was er sagt, irres Reden. Gegen diese Geisteskrankheit gibt es nur ein Zugpflaster, so wohlbekannt, daß man es in jeder Apotheke haben kann. „Nichts ist wahr"; entweder ist das wenigstens wahr, oder auch das nicht. Ist es wahr, so ist der allgemeine Satz „Nichts ist wahr" falsch. Man kann ihn nicht aufstellen, ohne ihn umzuwerfen; nicht behaupten, ohne ihn zugleich zu läugnen. Ist aber auch das falsch, so liegt allem weitern Philosophiren ein eingestanden falscher Satz zu Grunde. So curirten schon unsere Altvordern den vollkommenen Skepticismus, ohne sich weiter damit abzugeben, in welche fernern Widersprüche er sich verrenne. Denn wenn der Keim des „Systems" selbst schon ein Widerspruch ist, so kann die tropische Vegetation, die daraus hervorwuchert, nichts sein als Widerspruch über Widerspruch.

Bisher vermochte Professor Stein, wie es scheint, die Gefahren, welche durch Nietzsche und Anhang über uns kommen sollen, nicht zu beschwören. Er steht ihnen vielmehr ziemlich hilflos gegenüber.

O du Ausgeburt der Hölle!
Soll das ganze Haus ersaufen?

„Mit mephistophelischem Behagen wühlt Nietzsche in den Pfützen unserer Cultur" (LXXIV, 396). „Ein literarischer Dynamitard", „fabricirt er geistige Bomben", legt sie in „jedes verschwiegene Eckchen im Haushalt unserer Cultur"; er warb eine „Unheilsarmee", findet täglich größern Anhang . . .

Gleich, o Kobold, liegst du nieder,
Krachend trifft die glatte Schärfe!

Nietzsche ist weder neu noch Philosoph noch Systematiker.

Wahrlich brav getroffen.
Seht, er ist entzwei!

Ist er es in der That? Nicht daß er wüßte. Sein Anhang findet ihn so ganz wie nur je. Er wollte ja nie Philosoph sein nach eurem Sinne, noch Systematiker, wie ihr es versteht; so dürfte gesagt werden. Und weiter: Ihr müßt ihn auch nicht so völlig verläugnen; denn er ist euer Fortsetzer, ein enfant terrible der Denkfreiheit, mag sein; aber zweifellos ihr Kind und euch deshalb nahe verwandt. Ihr lehret freie Wissenschaft, ihr fordert freies Denken. Und damit habt ihr die Geister

gerufen, uns, die unabhängigen Geister, welche kein Blatt vor den Mund nehmen, welche über den „blassen Atheismus“ der unfreien Geister, „die noch an die Wahrheit glauben“, weit hinaus sind; uns, die „Erkennenden von heute“, „die Europäer von übermorgen“, „die Gottlosen und Antimetaphysiker“, die mit der Freiheit Ernst machen und Freiheit des Geistes nirgends fanden als in der Losung: „Nichts ist wahr, alles ist erlaubt.“ [1]

Nun wendet sich Professor Stein zu dem Theil von Nietzsches Phantasien, in dem dessen „Stärke“ liegt, zu Nietzsches Geschichtsphilosophie und Sociologie. „Helft mir, ach, ihr hohen Mächte.“

Wir glauben nicht voraussetzen zu dürfen, daß unsere Leser mit Nietzsches Geschichtsphilosophie bekannt sind. In christlichen Kreisen hegt man freilich Bedauern mit dem unglücklichen Mann, der sich in so blindwüthigen Atheismus verrannt hat. Man hat aber auch Abscheu vor Schriften, die so reich an den häßlichsten Lästerungen sich erweisen, vor einem Schriftsteller, der nicht umsonst von den Assassinen gelernt zu haben sich rühmt; gleicht doch seine Kritik einem vergifteten Dolch, seine Begeisterung dem Rausche eines Haschischschluckers.

Versuchen wir Nietzsches geschichtsphilosophischen und „moralphilosophischen“ Hauptgedanken so kurz als möglich wiederzugeben; zwängen wir ihn zugleich in einfache nüchterne Worte.

Die Cultur entsteht dadurch, daß der physisch Stärkere (die „blonde Bestie der Urzeit“, das „prachtvoll schweifende Raubthier“) den Schwächern unterdrückt und vergewaltigt. Die Moralität der menschlichen Handlungen besteht in ihrer Beziehung — der fördernden oder der hindernden Beziehung zu der Cultur, wie Nietzsche sie versteht. Was diese Cultur, das Herrenrecht und Herrscherrecht des Stärkern und dessen Ausübung, theoretisch bejaht oder praktisch fördert, ist gut, edel, vornehm; was sie verneint, beschränkt, hindert, jedes bindende Gesetz, jede Zügelung der Selbstsucht ist böse, niedrig, gemein. Das ist der Kern der „Herrenmoral“.

Seit Jahrhunderten herrscht aber in der Culturwelt die „Sklavenmoral“; die „jüdisch-christliche“ nach Nietzsche — es ist die Moral des Theismus und des Christenthums. Sie hat wie die Begriffe von Gut und Böse, so auch in der letzten Wurzel den Begriff der Cultur gefälscht und hat mit ihrer Fälschung einen die Welt beherrschenden Erfolg erzielt. Die „Herrenmoral“ gerieth so vollständig in Vergessenheit, daß sie am Ausgang des 19. Jahrhunderts durch Nietzsche erst wieder entdeckt werden mußte.

[1] Vgl. „Zur Genealogie der Moral“ S. 166—170.

Der Gegensatz zwischen der Herren- und der Sklavenmoral tritt uns in Beispielen am klarsten entgegen. Nach der Sklavenmoral nennt man gut und edel: Demuth und Nächstenliebe etwa, Barmherzigkeit, Milde, Geduld. Vom Standpunkte der Herrenmoral sind dies lauter knechtische Niedrigkeiten, vollkommene Entartung der prachtvollen blonden Bestie. Sie zu üben, ist Ohnmacht und Gemeinheit; sie trotz allen vorleuchtenden Beispielen vom Gegentheil immer noch zu bewundern und zu preisen, das zweifellose Zeichen culturellen Niederganges, der Décadence. Und deshalb ist die moderne Cultur werth in Trümmer zu gehen, weil sie immer noch ganz unheilbar durchseucht ist von Nachwirkungen der Sklavenmoral. Immer noch haben Ansehen die „alten Tafeln" mit den Satzungen theistischer und christlicher Moral. Neuer Tafeln bedarf es. „Brüder, zerbrecht mir die alten Tafeln", lehrt deshalb Zarathustra. Auf den neuen aber stehe nichts von den alten Chimären wie Gottesgesetz und Nächstenliebe; Freiheit nur und wiederum Freiheit! Keine Schranke verbietenden Gesetzes. Nichts ist verboten = alles ist erlaubt. Was die alten Tafeln Todsünden nannten, Habsucht, Herrschsucht, Haß, Grausamkeit, heißt auf den neuen Männerwürde und Geistesfreiheit.

Den anhebenden Siegeszug der Sklavenmoral bezeichnet Nietzsche als den Sklavenaufstand der Culturgeschichte. Er ist siegreich geblieben und hat nun eine zweitausendjährige Herrschaft hinter sich. Das einzige Mittel, die durch ihn verdorbene Cultur wieder heil und gesund zu machen, wäre ein erfolgreicher Herrenaufstand, welcher die Herrenmoral wieder zur Geltung brächte. Und das ist die Culturaufgabe der „Europäer von übermorgen", die neue Auflage der blonden Bestie soll vorbereitet werden, wenngleich man deren Erscheinen so bald nicht erleben dürfte, wie auch Nietzsche gemeint zu haben scheint.

Das ist der Kern von Nietzsches Geschichtsphilosophie.

Die Erwiderung Professor Steins läßt sich auf diese zwei Sätze zurückführen. Erstens: der Ursprung der Cultur, wie Nietzsche ihn darstellt, ist eine blinde Voraussetzung; und zweitens: eine bare Unmöglichkeit seine Culturaufgabe und Zukunftscultur. Nietzsches Geschichtsphilosophie und Sociologie muß als eine völlig unwissenschaftliche gebrandmarkt werden, weil ihre Grundlage nicht voraussetzungslos ist und durchaus utopisch ihr Ziel.

Allein auch diese Widerlegung, so will uns scheinen, gleicht weit mehr einer akademischen Parade als einem siegessichern Angriff.

Wir könnten zum Beweise daran erinnern, daß Nietzsche und Anhang in dem ersten Vorwurf einen Vorzug ihrer Theorie erblicken. Sie können

darauf hinweisen, daß nach Nietzsches Lehre es keine voraussetzungslose Wissenschaft gibt noch geben kann[1].

Ferner, haben nicht schon sehr viele andere Theorien unter den gebildeten Freidenkern der Gegenwart ungemessene Erfolge erreicht, die doch ganz und gar auf blinden Voraussetzungen standen, solchen nämlich, die unbewiesen und willkürlich sind, vielleicht aber gerade als solche zu „freiem" Denken vortrefflich passen? Ist die Annahme einer „ewigen" Materie oder die Annahme einer Urzeugung etwa mehr als eine blinde Voraussetzung? Und doch hat die letztere zumal viele Verehrer gefunden, weil man meinte, sie mache „den Schöpfer überflüssig". Ist die neuere Panspermie, welche an die Stelle der abgethanen Urzeugung treten soll, irgendwie besser? Sie deucht uns womöglich noch blinder, weil sie das Geständniß zu enthalten scheint: Lieber gar keine Erklärung, alles lieber als einen Schöpfer. Alle Theorien über den Ursprung der Cultur, welche einen völlig culturlosen Zustand voraussetzen, einen Zustand des Urmenschen ohne Werkzeug, ohne Sprache, ohne Familie, ohne jedes Eigenthum und Rechtsverhältniß, ohne jeden staatlichen Verband, was thun sie anders als blind voraussetzen? Oder wer hat denn je das werkzeuglose und sprachlose Herdenthier als den richtigen Ahnherrn des Culturmenschen nachgewiesen? Nachgewiesen, d. h. „logisch deducirt" oder exact dargethan; exact dargethan, d. h. den unmenschlichen Stammvater und dessen allmählich ins Menschliche übergehenden Nachwuchs aufgefunden, ausgegraben und beobachtet? Trotz alledem gelten diese blinden Voraussetzungen in der Gemeinde freier Denker als sichere Dogmen und kostbare Errungenschaften. Endlich — und das ist die Kernfrage — was ist aller Atheismus anders als eine blinde Voraussetzung? „Logisch" nirgends und niemals deducirt noch je deducirbar, „exact" nun und nimmer erwiesen noch je erweisbar, setzt er voraus, daß man das Auge des Geistes schließen, blind sein will, weil man nicht sehen mag.

In den Ausführungen Professor Steins ist gewiß manches vortrefflich. Daß in einer hochliberalen Zeitschrift die Gefahren einer sogen. Philosophie eingestanden, ja in beweglichen Worten geschildert werden, daß moderne Blasirtheit als ein sicheres Zeichen vollendeter geistiger Ohnmacht und gänzlicher Widerstandsunfähigkeit gegen die ins Riesige anwachsenden Umsturztendenzen erkannt wird, deucht uns ein Fortschritt. Dennoch aber ist die Abwehr der „Deutschen Rundschau" unseres Er-

[1] Vgl. „Zur Genealogie der Moral" S. 168.

achtens keine solche, die irgendwelche Erfolge den gedachten Gefahren gegenüber verspricht.

Sie richtet sich vornehmlich gegen einige Eigenthümlichkeiten Nietzsches, welche die Gefährlichkeit seiner Brandschriften vielleicht vergrößern, in welchen aber der nothwendige Ausgangspunkt der bösen Bewegung nicht zu suchen ist. Will man den Gefahren von Nietzsches Weltanschauung wirksam entgegentreten, so heißt es vor allem Front machen gegen das revolutionäre und das anarchische Princip, aus dem alle Gefahren nothwendig hervorgehen. Das revolutionäre Princip ist die schrankenlose Denkfreiheit und das anarchische der Atheismus.

Freilich mag es etwas gar viel verlangt sein, wenn man der herrschenden Kathederphilosophie zumuthet, sich gegen diese beiden zu wenden. Solange das aber nicht geschieht, dürfen Leute wie Nietzsche und Anhang sagen: Nachdem man uns Geister einmal gerufen, lassen wir uns jetzt nicht ohne weiteres wegschicken. Wir machen Ernst mit der Freiheit des Geistes und entledigen uns jeden Denkgesetzes. Wer kann uns wehren, die Freiheit so zu verstehen? Wir machen auch Ernst mit dem Atheismus. Wir widerlegen nicht Gottesglauben und Religion. Das dünkt uns der Mühe nicht werth. Wir lachen darüber, wir höhnen und lästern. Das wirkt beruhigend nach innen und zündend nach außen. Das heißt die Rolle eines Atheisten ohne Zagen festhalten, ohne Bangen durchführen. Wir erschrecken auch nicht vor den bodenlosesten Consequenzen des Atheismus, mit denen man uns zuzusetzen pflegt. Wir überbieten alle derartigen Bemühungen. Das Denkgesetz, Causalitätsprincip genannt, ist uns in der Seele verhaßt. Für manchen nicht unfreien Geist ward es zum Weg nach Damaskus. Die übrigen Denkgesetze sind schon durch die Verwandtschaft mit jenem sattsam compromittirt, zudem als Gesetze schmachvolle Zwangsjacken für freie, sehr freie, ganz und gar freie Geister. Drei unserer befreienden Worte bannen den ganzen Spuk: Nichts ist wahr! In der Ethik vollends und im Naturrecht ist die Freiheit der Freiesten praktisch zwar gar nicht übel, theoretisch aber vielfach erbärmlich. Allenthalben noch diese Nachtwandlergestalten von moralischen Gesetzen. Aber es ist doch zum Greifen, daß dahinter und darüber der Gesetzgeber steht. Auch da sind wir die eigentlich Freien, auch hier hilft unser Zauberspruch, die beglückende Botschaft für alle Zügel- und Zuchtlosen: Alles ist erlaubt!

So etwa werden Nietzsche und Anhang die Fachwissenschaft und Kathederphilosophie, die auf das Freidenkerthum eingeschworen ist, anlassen. Und sie dürfen fortfahren: Nur nicht so spröde gethan! Sind unsere

„Wuthausbrüche“ gegen das Christenthum, wie gesagt wird, in der That etwas so Unerhörtes? Sind nicht hohe Herren Erforscher der Geistesgeschichte uns darin mit ihrem Beispiel vorangegangen? Oder will man uns so kommen: Quod licet Iovi etc.?

Sie könnten sich auf Hunderte von Aussprüchen berufen. Nur an ein Beispiel, ein besonders auffallendes, möchten wir erinnern.

Gegen Ueberweg wird man in den Kreisen der Kathederphilosophie nicht viel einwenden können. Weder Dilettant noch Autodidakt, hat er sich als „Erforscher der Geistesgeschichte“ genugsam legitimirt. Wie dachte er über das Christenthum? Er sprach von dessen „jämmerlichem Bettelprincip“ und von „serviler Wegwerfung an den Messias mit Preisgebung persönlicher Ehre“ [1]. Wie weit ist es von da bis zur Sklavenmoral Nietzsches?

Das stolze und spröde Abschütteln von Nietzsche und Anhang mag also so leicht nicht gelingen, die grausamen Geister wird man so billig nicht los. Wenn der Unterschied in allen positiven Anschauungen und Grundsätzen auch noch so groß ist, wenn die positiven Ansichten über den Ursprung und Zweck des Menschenlebens, über den Sinn und die Aufgaben der Culturentwicklung auch noch so weit auseinandergehen: das kann Freidenker und Atheisten zu Gruppen differenziren, es sprengt aber nicht den Verband, in dem man steht, noch löst es irgendwie die **Solidarität der Verantwortung**.

Das gemeinsame Programm, in jenen zwei Stichworten „Freidenkerthum“ und „Atheismus“ enthalten, ist ein völlig negatives. Solange man die Denkfreiheit nicht verläugnet, solange man wider den persönlichen Gott des Theismus ankämpft, so lange steht man auf gemeinsamem Boden.

Dieser gemeinsame Boden aber ist bekanntlich eine schiefe Ebene. Die Vormänner werden von den Hintermännern gedrängt, und wenn dann der Abgrund sich aufthut, so vermögen selbst diejenigen, die wider ihren Willen weiter drängten, nicht mehr Halt zu gebieten, Hilfe zu schaffen, die Gefahren zu heben.

Eine Generation von Freidenkern folgt auf die andere. Die nachfolgende Generation muß um des Fortschrittes willen die vorhergehende übertreffen und überbieten, in Geistesfreiheit übertreffen, überbieten durch kühnere Schlüsse und weitergehende Folgerungen, durch entschlossenereres Läugnen und gründlicheres Aufräumen.

[1] Vgl. F. A. Lange, „Geschichte des Materialismus“ II, 528. 529.

Um die engen Kreise der hochgebildeten Freidenker in akademischen Höhen setzen immer weitere Kreise sich an, mit denen das Freidenkerthum und der Atheismus in die Tiefe des Volkslebens herabsteigt. Die weitern Kreise in den mittlern und tiefern Schichten der Gesellschaft müssen die engern Kreise übertreffen und überbieten; übertreffen durch „klarere", d. h. in diesem Fall rücksichtslosere Sprache, durch Schlagworte, die immer brutaler und cynischer werden.

Professor Stein ist ungemein erstaunt darüber, daß der Socialismus und vorab dessen „verschämter Moniteur", die „Freie Bühne", für Nietzsche Propaganda macht, zu dessen begeistertsten Verehrern gehört. Zweimal hebt Stein dies hervor, es ist ihm ein Zeichen der „Begriffsverwirrung", des „Begriffstohuwabohu" unserer Tage (LXXIV, 407; LXXV, 252). Wir finden nun gar nichts daran, was füglich befremden könnte. Gewiß — Nietzsche ist in Beziehung auf wirtschaftliche wie auf alle andern Fragen Individualist in höchstmöglicher Steigerung, die Socialisten aber geben dem Collectivismus übertriebensten Ausdruck. Der lärmende Beifall indes, den sie Nietzsche spenden, gilt dem Freidenker und Atheisten, der alle andern in der ebenerwähnten Weise übertraf und überbot. Sie haben instinctiv augenblicklich herausgefühlt, wodurch Nietzsche „gefährlich", in ihrem Sinne überaus nützlich werden kann. Alle positiven Differenzen kommen da nicht in Betracht. Fortschritt vor allem; kaum aber gibt es einen, der im Freidenkerthum und im Atheismus weiter gegangen wäre als Nietzsche. Er ist augenblicklich der Mann des Fortschrittes. Ob er selbst noch übertroffen werden kann, eine Steigerung der Geistesfreiheit und des Atheismus über seinen Wahnsinn und seine Gottlosigkeit hinaus noch möglich erscheint, vermag wohl niemand zu errathen, der in die Mysterien des großen Bundes nicht eingeweiht ist. Auch auf der schiefen Ebene gilt das Gesetz des beschleunigten Falles. Die Geschichte der französischen Revolution zeigt es bis zur Evidenz. Was immer aber kommen, welches Ende auch immer diese fortschreitende Entwicklung nehmen mag, dabei bleibt es: Verantwortlich und haftbar dafür ist jene Geistesrichtung, welche die Denkfreiheit an die Stelle der Vernunftgesetze und den Atheismus an die Stelle des Gewissens gesetzt hat.

Außer der nothwendigen Steigerung des Atheismus durch immer weitergehende Consequenzen und immer cynischere Aussprache gibt es noch eine andere: es ist weitaus die schlimmste. Sie besteht darin, daß der böse, gottfeindliche Wille immer klarer als eigentlich treibende Kraft hervortritt. Ist schon im atheistischen „Bekenntniß" der tiefliegende Einfluß

des Willens auf den Verstand stets, bewußt oder unbewußt, wirksam, so steigert er sich in dem Maße, als der Atheismus selbst gesteigert, entschlossener festgehalten, eifriger verbreitet wird. Schließlich zeigt sich dieser Einfluß in seinem verbissenen Ingrimm und liegt klar am Tage.

Eines der widrigsten Scheusale unter den Revolutionshelden, Baron Anacharsis Cloots, pflegte sich bekanntlich „persönlichen Feind Gottes" zu nennen. Wir waren stets geneigt, hierin nichts zu sehen als eines jener bramarbasirenden Maulheldenstücke, die den Jakobinern und Genossen so natürlich vom Munde flossen, wie gebildeten Männern freundliche Worte. Wir waren der Ansicht, das könne es im Ernst doch nicht geben. Seit wir Nietzsche gelesen haben, sind wir anderer Meinung. Das gibt es wirklich. Den Beweis liefert: „Also sprach Zarathustra".

Nietzsches Erfolge gehören deshalb zu den böseſten Zeichen der Zeit. Seine Schriften sind wie literarische Präludien zu einem Umsturz ohne gleichen, zu einer Schreckensherrschaft ohne Beispiel. Wie sollte er da vom Socialismus nicht mit „frenetischem Jubel" begrüßt werden?

Mögen diejenigen alle, welche die unermeßlichen Gefahren solchen Treibens einsehen und beklagen, es auch noch zu der weitern Einsicht bringen, daß die Denkfreiheit sich nicht an Lehrstühle binden läßt und der Atheismus auf die Dauer keine Verkleidung erträgt; daß weder die akademische Denkfreiheit noch wie immer philosophisch sich gebärdender, etwa spinozistisch-pantheistischer Atheismus wider die Gefahren, die sich aus ihrer nothwendigen Entwicklung ergeben, irgend etwas vermögen; daß jegliche Fachwissenschaft mit ihrem Latein zu Ende ist, wenn diese Gefahren in echtes Jakobinerthum ausarten und bei der Verherrlichung von Verbrechen anlangen[1]; daß da nur ehrliche und muthige christliche Ueberzeugungen standhalten und Hilfe bringen, die christlichen Ueberzeugungen, welche die Welt erobert und die Cultur geschaffen haben.

[1] Vgl. LXXV, 246, Stein über Nietzsches Sympathien für die „schwarze Bestie", d. i. den „Verbrechertypus".

R. v. Nostitz-Rieneck S. J.

Der falsche Balduin von Flandern.

I.

Der vierte Kreuzzug (1202—1204) verfehlte bekanntlich sein eigentliches Ziel. Gegen Aegypten war er geplant; doch staufische Politik und venetianische Handelsinteressen durchkreuzten die ursprüngliche Absicht, und statt an den Nil segelten die Kreuzfahrer an den Bosporus zur Eroberung von Konstantinopel. „Wie ein Blitz aus heiterem Himmel", sagt ein Zeitgenosse, „fuhr bei ihrer Ankunft der Schrecken unter die entnervten Griechen."[1] Am 12. April 1204 sah die stolze Kaiserstadt ihre Thore erbrochen und auf ihren Straßen die Griechen wie gescheuchtes Wild vor den Lateinern fliehen. Am 9. Mai verschenkten die verachteten Ankömmlinge den ältesten Thron Europas ohne weiteres an einen der Ihrigen. Eine Woche später (16. Mai) erlebte Byzanz wiederum eine feierliche Kaiserkrönung; aber es war ein Ausländer, ein „Barbar", den in dem ehrwürdigsten Heiligthum des Reiches, der Sophienkirche, die Hand eines fremden Bischofs salbte. Das alte Griechenreich schien für immer zerstört. Graf Balduin IX. von Flandern (VI. von Hennegau) übernahm als Kaiser Balduin I. die schwierige Aufgabe, das neu errichtete lateinische Kaiserthum zu festigen und zu ordnen.

Edleren Händen konnte das Scepter wohl kaum anvertraut werden. Balduin war eine ritterliche Natur, schlicht und gerade, tapfer und edelsinnig, ausgezeichnet durch sittlichen Ernst, in mancher Beziehung an Gottfried von Bouillon erinnernd. Dabei stand er in der Blüthe seiner Jahre; den Glanz seiner Tugenden erhöhte noch der Gegensatz zu vielen seiner Waffengefährten und der Ruhm seiner fürstlichen Ahnen. Anfangs schien ihn auch das Glück begünstigen zu wollen. Diesseits und jenseits des Bosporus unterwarf er in raschem Siegeslauf einen großen Theil des Griechenreiches, und dank seiner rechtzeitigen Nachgiebigkeit begann Eintracht unter den Kreuzfahrern, Ruhe und Friede im Lande einzukehren. Doch nicht lange sollte die Krone des neuen Reiches auf Balduins Haupt glänzen. Durch hochfahrendes Wesen und stolze Verachtung beleidigten die Lateiner viele byzantinische Großen und sogar den Bulgarenkönig Johannitius, dessen Freundschaft sie mit den anmaßenden Worten zurückwiesen,

[1] Gesta Innocentii III, § 105. *Migne*, PP. LL. CCXIV, p. CXLV.

nicht wie ein König mit seinesgleichen, sondern wie ein Sklave mit seinem Herrn müsse Johannitius mit den Lateinern reden[1].

Damit hatten die „Kreuzfahrer" sich gefährliche Feinde erweckt. Auf den Rath des Bulgarenfürsten und im Vertrauen auf seinen Beistand fiel eine Griechenstadt nach der andern von Balduin ab. Bald war das ganze Land im Aufstand. Es half dem Kaiser wenig, daß er mit seinen geringen Streitkräften einige kleinere Städte zum Gehorsam zurückbrachte. Die geschlagenen Griechen zogen sich nach dem festen Adrianopel zurück und erwarteten dort den entscheidenden Angriff. Balduin rief also seinen Bruder Heinrich von seinen siegreichen Kämpfen in Kleinasien zurück, und sobald auch nur 100 Ritter zu ihm gestoßen waren, brach er gegen Adrianopel auf und begann in der Karwoche 1205 die Belagerung.

Da langte nach dem Osterfest auf einmal die Nachricht an, der Bulgarenkönig ziehe heran mit einem gewaltigen Heer von Bulgaren, Walachen und 14 000 Kumanen. Ein gefährlicher Feind für die Lateiner, furchtbar durch die erdrückende Ueberzahl und vielleicht noch furchtbarer durch seine neue, den Abendländern unbekannte Kampfesweise. Balduins Ritter waren schwer bepanzert von Kopf bis zu Fuß und daher schwerfällig in ihren Bewegungen. Die Kumanen dagegen waren leicht bewaffnet. Auf ihren flinken Pferden umschwärmten sie die Lateiner und neckten sie mit beständigen Plänkeleien. Stürmten dann diese im Aerger auf die kecken Angreifer los, so flohen die Kumanen pfeilschnell davon, auf der Flucht beständig Pfeile nach rückwärts entsendend, so daß nach stundenlanger Verfolgung die Ritter sich abgehetzt und ermüdet sahen, ohne irgend einen Erfolg errungen zu haben. Gleich beim ersten Zusammentreffen mit einer Abtheilung der Kumanen erprobten die Abendländer zu ihrem Nachtheil diese Kampfesweise. Es ward daher am Abend Kriegsrath gehalten. Man beschloß und ließ durch das Lager verkünden, in Zukunft solle man beim Nahen des Johannitius ihn festen Fußes vor dem Lager erwarten; keiner solle sich erkühnen, diesen Befehl zu übertreten, möge auch kommen, was da wolle.

Bei der Kampfeslust der kühnen Ritter war ein solcher Befehl leichter gegeben als ausgeführt. Am folgenden Tag, Osterdonnerstag, saß Graf Ludwig von Blois gerade beim Mittagessen, als die Wallachen und Kumanen „schreiend und kläffend" sich nahten. „Seht doch, diese Schlucker

---

[1] Περὶ φιλίας στείλας πρέσβεις, οὐχ ὡς βασιλεὺς φίλοις, ἀλλ᾽ ὡς ὑπηρέτης δεσπόταις προσδιαλέγεσθαι . . . ἐπετάττετο. *Nicetas Chon.*, ed. Bonn. p. 809.

(cil glouton) wollen uns nicht einmal ruhig essen lassen," rief er voll Unwillen aus. „Knappe, führe mein Pferd her."[1] Die Schlachtreihe ward gebildet, und anfangs stand sie, dem Befehle gemäß, wirklich unbeweglich. Als aber die Kumanen näher kamen, „wehe, wie schlecht hielten sie da, was sie am Abend vorher angeordnet hatten", ruft der Marschall Villehardouin aus[2]. Graf Ludwig von Blois mit seinen Rittern stürmt zuerst auf die Kumanen los. Der Kaiser folgt ihm — wie eine der Quellen bemerkt, allerdings nur, um den Grafen zurückzurufen. Fast zwei Stunden lang[3] ließen die Kumanen sich verfolgen, bis sie die Feinde dorthin gelockt hatten, wo die Hauptmasse des Bulgarenheeres in einem Hinterhalt lag. Bald war das Häuflein der Lateiner umschwärmt und umringt von allen Seiten, und ein Kampf begann jetzt auf Tod und Leben, ein Kampf mit andern Leuten, als die feigen Griechen es waren. Graf Ludwig war bald an zwei Stellen schwer verwundet. Man rieth ihm zur Flucht; aber aus dem Feld geflohen zu sein, seinen Kaiser verlassen zu haben, hätte ihm ein zu schwerer Tadel im spätern Leben geschienen[4]. Auch Balduin erklärte, er denke nicht an Flucht; seine Treuen versicherten, niemals würden sie ihn verlassen, und Augenzeugen betheuerten, „nie habe ein Rittercorps sich besser vertheidigt". Doch die Ueberzahl der Barbaren war zu groß, ihre Kampfesweise zu ungewohnt. Ihrer mehrere machten sich an die einzelnen Ritter heran, warfen ihnen Schlingen um den Hals, rissen sie vom Pferde und zerschnitten mit Sicheln ihnen die Kehle. Ihre gewöhnlichen Reiterevolutionen und Reitermanöver auch hier anzuwenden, war zudem den Lateinern unmöglich. Denn die Bulgaren umdrängten sie „gleich einer schwarzen Wolke" so dicht, daß alle Freiheit der Bewegung gehemmt war[5]. So mußte denn kommen, was bei der Unvorsichtigkeit der Abendländer vorauszusehen war, was auch nur zu nennen unsern Gewährsmann Villehardouin sichtlich Ueberwindung, Balduins Bruder Heinrich „blutige

---

[1] . . . Quant le cuens Loïs les oi, si en fut mult ires, et dist: veés, cil glouton ne nous laisoient mengier en pes. Va dist-il a un sien escuyer, amaine-moi mon cheval. . . *Cont. Guil. Tyr.* (Martène et Durand, Thes. aneed. I, 670).

[2] Ha las! com malement il tindrent ce qu'il avoient devant devisé le soir. Ap. *Bouquet* XVIII, 475.

[3] Trois mil ou plus. *Cont. Guil. Tyr.* p. 670; bien près de deux lieues loing. *Villehardouin* l. c. p. 475.

[4] „Sire, allez-vos en, quar trop malement navrez estes en deus leus" et il dist: „ne place dam le Dieu que jamés me soit reprové que je fuye de camp et laisse l'empereor". *Villehardouin* p. 475. — Die *Cont. Guil. Tyr.* läßt ähnlich den Kaiser zu Ludwig von Blois sprechen.

[5] *Nicetas Chon.* p. 813.

Thränen" kostet: die kleine christliche Schar wurde gänzlich aufgerieben. Die Blüthe der Ritterschaft war in den Staub gestreckt, allen voran Graf Ludwig von Blois; nur wenige entkamen, um die Schreckensnachricht ihren Brüdern zu überbringen. Wie ein Gottesgericht erschien der schreckliche Unfall den schadenfrohen Griechen und nicht weniger den eigenen Glaubensgenossen[1]; denn bei der Eroberung Konstantinopels hatte das Kreuzheer, oder wenigstens das Gesindel im Kreuzheer, unsagbare Greuel sich zu Schulden kommen lassen. Die Belagerung von Adrianopel wurde natürlich sofort aufgegeben. Hätte nicht Balduins Bruder, der thatkräftige Heinrich, sofort die Leitung des Reiches in die Hand genommen, so wäre es mit dem lateinischen Kaiserthum vielleicht schon zu Ende gewesen. Fünf venetianische Schiffe mit 7000 Mann machten sich auch bereits zur Heimreise fertig und ließen sich durch keine Bitten zurückhalten.

Der ritterliche Kaiser, der um keinen Preis hatte fliehen wollen, war aus der unglücklichen Schlacht nicht heimgekehrt, und niemand wußte über sein Schicksal Sicheres anzugeben. Die einen wollten gesehen haben, wie er in der Schlacht gefallen sei[2], und diese Nachricht nahmen die feigen venetianischen Flüchtlinge mit in die Heimat. Andere behaupteten, er sei lebend in die Hände der Bulgaren gefallen[3]. Doch Sicheres wußte man nicht zu melden, und so wartete man noch drei Tage und bestellte dann Balduins Bruder Heinrich zum Reichsverweser. Die Wahl war eine glückliche. Heinrich war ein hochbegabter Regent und Kriegsmann, der im ganzen sich ehrenvoll gegen die Bulgaren zu halten wußte. Noch ein volles Jahr lang wollte er den Kaisertitel nicht annehmen, da er immer noch auf die Rückkehr seines Bruders hoffte. Reiche Almosen wurden an Mönche und andere ausgetheilt, damit Gott den Vermißten zurückführe, und an Nachfragen und Nachforschungen ließ man es nicht fehlen. Doch umsonst. Zwar meldete sich eines Tages jemand, der gesehen haben wollte, wie zwei Wachen den Kaiser in einen Wald geführt hätten; man möge ihm nur Ritter und Soldaten mitgeben, um einen Befreiungsversuch zu wagen. Heinrich rüstete denn auch zwei Schiffe aus und sandte sie zu dem Wald,

[1] *Nicetas* l. c.; Gesta Innocent. l. c. § 105. Cf. Ep. Innocent. VIII, 133.

[2] Li Blac et li Comain . . . occistrent tuit ceus de la compagnie de l'empereor, et lui avec. — Quant li Blac orent occis l'empereor. . . . *Cont. Guil. Tyr.*, Martène I, 671.

[3] L'empereres Baudoins fu pris vifs. . . . *Villehardouin* p. 475. — Ὁ δὲ Βαλδουῖνος χειροῦται καὶ ζωγρίας εἰς Μυσίαν ἀπάγεται, κἀκεῖθεν εἰς Τέρνοβον κομισθεὶς εἱρκτῇ παραδίδοται καὶ δεσμὰ ἕως τραχήλου ὑφίσταται. *Nic. Chon.* p. 814. Ebenso *Georg. Akropolita*, ed. Bonn. p. 24.

der am Meere lag. Doch an Ort und Stelle, unter dem Baume, wo der Führer den Kaiser wollte gesehen haben, fand man nichts als Reste von Brod und Salz; aber wer hier vor kurzem verweilt hatte, ließ sich nicht feststellen. Weitere Durchforschung des Waldes führte ebensowenig zu einem Ergebniß; unverrichteter Dinge kehrte man nach Konstantinopel zurück[1]. Mit der Zeit indes bestätigte es sich, daß der Kaiser noch lebe. Durch ganz zuverlässige Kundschafter, schreibt der Reichsverweser an Papst Innocenz III., habe er in Erfahrung gebracht, sein kaiserlicher Herr befinde sich noch lebend in der Gefangenschaft, er werde sogar recht ehrenvoll von Johannitius behandelt[2]. Doch als der Papst brieflich an den Bulgarenkönig sich wandte und die Freilassung des Gefangenen forderte, erhielt er eine Antwort, welche allerdings die Gefangennahme Balduins zur Gewißheit erhob, die Befreiungspläne aber durch die Bemerkung abschnitt, der Kaiser sei bereits den Weg alles Fleisches gegangen[3]. Freilich war den Getreuen Balduins mit solcher Antwort des Barbaren die Hoffnung noch nicht geschwunden, welche frühere, günstigere Nachrichten erweckt hatten. Konnte ja Johannitius so geredet haben, um sich dem Drängen und Drohen des Papstes zu entziehen. Als aber im Sommer 1206 ein anderer Gefangener der Bulgaren, Reniers von Trit, Herr von Philippopel, durch die Lateiner aus seinem Kerker erlöst wurde und auch er versicherte, Balduin sei ganz sicher todt, da schien weiterer Zweifel unmöglich[4]. Am 21. August 1206 ließ daher Heinrich endlich sich die Kaiserkrone aufsetzen. Bald nachher meldet er seinem Bruder Gottfried in der flandrischen Heimat Balduins Tod als gewiß und deutet zugleich an, derselbe sei nicht eines natürlichen Todes gestorben, sondern der unglückliche Kaiser habe ein gewaltsames und entsetzliches Ende gefunden[5]. Von den nähern Umständen der Todesmartern spricht Heinrich nicht; doch was der Bruder dem Bruder gegenüber mit Stillschweigen bedeckt, das erzählen uns die griechischen Historiker. Nach Balduins Gefangennahme, so berichtet Nicetas, begannen die Griechen bald ihren Bund mit Johannitius zu bereuen. Denn war das Joch der

[1] *Cont. Guil. Tyr.* l. c. p. 673.

[2] Brief vom 5. Juni 1205 (bei *Bouquet* XVIII, 525).

[3] Gesta Innoc. § 108.

[4] Lors distrent li Baron que il avoient maintes fois oi dire que l'Empereres B. ere morz en la prison Iohannis, més il n'el creoient mie; et Reniers de Trit dist que pour voir ere morz, et il le crurent. *Villehardouin* p. 484.

[5] Tam per nominatum Reinerium quam per certos nuntios et famam publicam, quam nefande et nequiter dominum et fratrem nostrum imperatorem . . Ioannitius crucis inimicus interfecerat, veraciter didicimus. *Bouquet* XVIII, 529.

Lateiner für sie drückend, so waren die Mißhandlungen der Barbaren noch weniger erträglich. Auf die Nachricht ihres Abfalles gerieth der Bulgarenfürst in hellen Zorn gegen die Lateiner. In einem Wuthanfall ließ er Balduin aus dem Kerker holen, ihm Arme und Beine abhauen und den so Verstümmelten kopfüber in eine Schlucht hinabstürzen. Drei Tage hatte der Gequälte dort noch zu leiden, bis endlich der Tod ihn erlöste und er eine Beute der Vögel wurde [1]. Den Schädel soll Johannitius reinigen, verzieren und sich zu einer Trinkschale haben herrichten lassen [2]. So unglücklich endete, wie man in Byzanz wenigstens sich erzählte, der erste lateinische Kaiser des Ostens, unter den Streitern des vierten Kreuzzuges wohl die achtenswertheste Persönlichkeit und einer der edelsten unter den Helden, welche zur Befreiung des Heiligen Landes das Kreuz sich anhefteten.

Leicht läßt sich denken, welchen Eindruck die geschilderten Vorgänge in der Heimat Kaiser Balduins machen mußten. Mit welchem Hochgefühl mochten nicht früher die selbstbewußten flandrischen Bürger der Kunde gelauscht haben, ihr geliebter Graf sei jetzt fast höher noch gestiegen als der römische Kaiser, trage jetzt die älteste Krone der Christenheit, die trotz aller Unwürdigkeit ihrer Träger dennoch ein geheimnißvoller Glanz noch immer umstrahlte! Wie mußte der Gedanke ihnen wohlthun, daß flandrische Kraft und flandrischer Ruhm jetzt in allen vier Weltgegenden gepriesen werde, wie mochte man erst für die Zukunft in stolzen Träumen sich wiegen! [3] Und nun kommt auf einmal die Nachricht, alles sei zu Ende, der stolze Kaiser sei todt, ermordet in der elendesten Weise durch einen Barbaren, und nur mühsam halte sein Reich sich aufrecht gegen verachtete Barbaren. Nein, das war zu hart, zu grausam, als daß es hätte Wirklichkeit sein können. Balduin mußte sicher noch am Leben sein und einst glorreich und herrlich sein Kaiserreich herstellen und als Sieger in die Heimat zurückkehren. Mochten also Nachrichten über Nachrichten Balduins Ende melden, man schüttelte immer noch ungläubig den Kopf, und als sogar Balduins Bruder Heinrich den traurigen Tod des Kaisers bestätigte, lebte trotzdem noch immer eine leise Hoffnung in den Herzen vieler.

Die Zeitlage trug zudem nicht wenig dazu bei, die Erinnerung an die guten frühern Jahre unter Graf Balduin wach zu halten und ihre

[1] *Nic. Chon.* p. 847. [2] *Georg. Akropol.* p. 24.

[3] Vgl. den Brief Heinrichs an seinen Bruder: Quantum honorem quantamve gloriam terra Flandriae et Hannoniae, totaque progenies nostra in aeternum in captione Constantinopolitani imperii sit adepta . . . per quatuor mundi climata divina potentia credimus esse delatum. . . . *Bouquet* p. 527.

Rückkehr wünschen zu lassen [1]. Balduin hinterließ nur zwei Töchter, von denen die ältere, Johanna, beim Tode des Vaters noch nicht 20 Jahre alt, die jüngere, Margaretha, erst nach dessen Abreise geboren war. Wo sollten die verwaisten Fürstinnen und das gleichfalls verwaiste Land den kräftigen Schützer finden? Die Mutter hatte bald nach Margarethens Geburt sich aufgemacht, den Gemahl im Heiligen Land aufzusuchen. Vor Akkon angekommen, erfuhr sie dessen ungeahnte Standeserhöhung. Doch an seiner Seite den Glanz der neuen Krone zu theilen, war ihr nicht vergönnt. Sie starb vor Akkon, und nur ihre Leiche gelangte zur alten Kaiserstadt am Bosporus. Vormund der Erbin Flanderns war Balduins jüngerer Bruder, Philipp von Namur. Aber wäre nicht die Treue ihrer Flamänder für die junge Fürstin eingetreten, an Philipp hätte sie einen schwachen Schutz gefunden gegen den mächtigen Nachbarn und Lehensherrn Flanderns, den ränkevollen Philipp August, der entschlossen war, die hilflose Lage des Landes zu seinen Gunsten, zum Nachtheil der Freiheit Flanderns auszubeuten. Philipp von Namur ließ sich vom französischen König umgarnen, so daß er die beiden Nichten diesem nach Paris in die Obhut des Oberlehensherrn übersandte. Die energischen Proteste der flandrischen Städte bewogen nun freilich Philipp August, Johanna und Margaretha zurückzusenden. Aber immerhin ließen solche Vorgänge es tief empfinden, daß keine kräftige und treue Hand mehr das Land regiere.

Bessere Zeiten durfte man hoffen, als die Zeit der Vormundschaft zu Ende ging und im Jahre 1212 Johanna sich mit Ferrand, dem Sohne des Königs Sancho von Portugal, vermählte. Doch hatte bisher übergroße Freundschaft mit Frankreich dem Lande geschadet, so sollte die Feindschaft des neuen Grafen mit Philipp August erst recht unheilvoll werden. Die Hochzeit der jungen Brautleute war in Paris gefeiert worden. Gleichsam aus Freundschaft gab ihnen auf der Heimreise des Franzosenkönigs Sohn Ludwig das Ehrengeleite. Als die Reisenden aber in Peronne angekommen waren, forderte Ludwig von Ferrand Abtretung der beiden Städte Aire und St.-Omer, als des rechtmäßigen Erbes seiner Mutter, einer Schwester des Kaisers Balduin. Ferrand weigerte sich; da ließ Ludwig die fürstlichen Gäste kurzweg gefangen setzen und bemächtigte sich unterdessen der verlangten Städte. Der heißblütige Portugiese vergaß diese Beleidigung nie mehr, und zur Rache schienen die folgenden Jahre

[1] Vgl. zum Folgenden: *Le Glay*, Hist. des comtes de Flandre. Tom. 1. ch. 14. Winkelmann, Otto IV. S. 351 f.

die günstigste Gelegenheit zu bieten. Bereitete sich doch gerade 1212 und 1213 der schwerste Sturm vor, den Frankreich während des Mittelalters zu bestehen hatte. König Johann von England und Kaiser Otto IV. waren verbündet, um den französischen Nachbarn zu vernichten. Was brauchte es also für Ferrand anders, als ihnen sich anzuschließen? Dann schienen nicht nur die verlorenen Städte so gut wie wiedergewonnen, sondern auch eine neue Gebietsvergrößerung sicher[1]. Doch die Dinge kamen anders, als man denken konnte. Auch Philipp gewann einen Bundesgenossen in dem jungen Staufer, Friedrich II., halb Deutschland fiel von Otto IV. ab, und eher als Frankreich hatte jetzt vielmehr England einen Einfall des Franzosenkönigs zu fürchten, den der Papst zum Vollstrecker der Excommunication über König Johann bestellt hatte. Zur Landung in England kam es freilich nicht, aber dafür ergoß sich jetzt über das unglückliche Flandern der Zorn Philipps[2]. Die ganze französische Kriegsmacht überschwemmte das Land. Eine Stadt nach der andern fiel in dessen Hand. Ferrand mußte fliehen und nannte bald kaum einen Rest Flanderns sein eigen. Als Philipp wieder abgezogen war, versuchte Ferrand die zurückgelassenen französischen Besatzungen zu vertreiben, und noch einmal mußte Flandern alle Schrecken einer Eroberung durchmachen. Mord und Brand und alle Greuel eines mittelalterlichen Krieges hatten in diesen furchtbaren Monaten das Land erfüllt. Lille war vollständig niedergebrannt und verwüstet worden, ebenso Tournai eine Beute der Flammen geworden. Und als 1214 die große Coalition gegen Frankreich zum Vernichtungsschlage ausholte und auf flandrischem Gebiet es zur gewaltigen Schlacht bei Bouvines kam, brachte auch jetzt der entscheidende Sieg Philipps für Flandern noch nicht das Ende der Leiden, welche mit Balduins Tod begonnen hatten. Ferrand war in der Schlacht nach tapferer Gegenwehr Gefangener des französischen Königs geworden, und mit Ketten gefesselt, unter den Spottversen des Volkes, hatte er seinen Einzug in Paris halten müssen, das er vor kurzem noch in ganz anderem Aufzug zu betreten gehofft. Das Land war thatsächlich in den Händen

[1] Anders begründet Richer von Senone († 1267) die Feindschaft zwischen Flandern und Frankreich: Ferrand und Johanna spielen miteinander Schach, Johanna setzt Ferrand matt, der gestrenge Eheherr — prügelt deshalb Johanna, letztere wendet sich um Rache an Philipp August u. s. w. Mon. Germ. XXV, 293: Pro ludo scacorum, quo eum ipsa uxor saepius mataverat, ipsam verberaverat et inhoneste tractaverat. Quae uxor irata etc.

[2] Ausführlich beschrieben in Hist. ducum Normanniae et regum Angliae, M. G. XXVI, 706 sq.

des Franzosen. Die stolzen Städte fühlten sich in ihrem Fürsten aufs tiefste gedemüthigt. Die Gräfin Johanna, welche jetzt die Regierung übernahm, that in Paris einen Fußfall vor ihrem Lehensherrn, um die Freiheit des Gemahls zu erbitten, und ließ sich so demüthigende Bedingungen gefallen, daß in der Heimat die Einwilligung zu denselben nicht zu erlangen war. So war also Ferrand einstweilen in Gefangenschaft und blieb es noch 12 Jahre, indem unterdessen das Land hohe Geldsummen hergeben mußte, um das Lösegeld für seinen Fürsten zusammenzubringen. Und damit keine Unannehmlichkeit der Fürstin erspart bliebe, traf sie ein weiteres Unglück in ihrer Familie. Johannas Schwester Margaretha hatte vor dem Altar dem Grafen Burkard von Avesnes ihre Hand gereicht und hielt sich für dessen Gattin, als man entdeckte, Burkard habe früher schon die Weihe des Subdiakonates empfangen. Allen Nichtigkeitserklärungen und Excommunicationen zum Trotz willigte Margaretha erst 1222 in die Trennung. Bis dahin hatte lange Jahre der schmachvolle Handel das Land geärgert und Burkard überallhin das Interdict mit sich genommen.

Wie leicht ist es also zu begreifen, wenn man trotz der verständigen und thatkräftigen Regierung Johannas sehnsüchtig auf die guten alten Zeiten zurückblickte, in denen Graf Balduin des Landes waltete, wenn man im stillen seufzend die Wiederkehr dieser Zeiten herbeiwünschte! Und sollte denn Balduins Rückkehr wirklich unmöglich sein? Gab es ja manche Umstände, welche eine Hoffnung in dieser Richtung nährten. Gerade um die Zeit, von der wir reden, waren die ersten Franziskaner ins Land gekommen und hatten durch die Strenge ihrer Entsagung, durch den Ernst, mit dem sie nur das Himmlische suchten, aller Augen auf sich gezogen[1]. Bald erzählte man sich im Volke allerlei, was den Opfermuth dieser überirdischen Menschen in noch erhabnerem Licht erscheinen ließ. Man versicherte, unter diesen rauhen Kutten, unter diesem demüthigen Auftreten berge sich manch edler Graf und Ritter, der auf dem Kreuzzug das Gelübde gethan, für immer der Welt zu entsagen und in höherem Sinn ein Ritter Christi zu werden. Der Gouverneur von Valenciennes hatte, wie Jakob von Guise († 1399) erzählt, wirklich seinen Oheim in einem der Franziskanerbrüder entdeckt und von ihm vernommen, noch 18 andere Waffengefährten des Grafen Balduin weilten verborgen und unerkannt unter dem gleichen Habit in der Heimat. Warum sollte also nicht auch der verschollene

[1] Videbantur autem intuentibus esse homines alterius saeculi, quippe qui mente ac facie in coelum semper intenti omnes sursum trahere nitebantur. *Iac. de Guisia* XIV, 300 (*Le Glay* II, 17).

Kaiser noch irgendwo auf der Welt oder gar in Flandern selbst sich den Augen seiner Getreuen entziehen? Jedenfalls war die Stimmung so, daß der Glaube an Balduins Wiederkunft leicht geweckt und gegen die bestehende Regierung verwerthet werden konnte. Und es gab Leute, die ein besonderes Interesse am Sturz Johannas hatten, nämlich einige Unzufriedene aus dem Adel, dessen unverhältnißmäßige Vorrechte die Regentin zu Gunsten der Städte einschränkte[1]. So war der Boden bereitet für das, was kommen sollte.

„Unterdessen waren also", so erzählt die Reimchronik des Philipp Mousket[2], „25 Jahre vergangen, seit Balduin, der tapfere, gute Graf von Flandern und Hennegau, er, der weise, freigebige und berühmte, aus Gottesliebe das Kreuz nahm. Davon war er gezogen mit vielen Edeln, Gazara nahm er ein und Konstantinopel, wurde dort als Kaiser gekrönt, kämpfte und starb — gegen den Tod gilt ja kein Vorrecht. Nun traf es sich, daß zu Valenciennes sich ein Mann sehen ließ, der viel Geld — weiß nicht wieviel — nach rechts und links austheilte an viele Leute für die Zeit, wenn einmal der Graf Balduin nach Flandern zurückkehren und dort wieder Herr sein werde."[3] Letztere Versicherung fand anfangs nicht viel Glauben. „Sie wüßten ja genau und seien überzeugt, daß er todt sei und daß sie damit die Wahrheit sagten. Habe doch Kaiser Heinrich, Balduins Bruder, der des Grafen Tod so schmerzlich empfand, so eifrig nachforschte, noch 3 (sic) Jahre nachher die Krone nicht im eigenen Namen tragen wollen, bis er sicher wußte, jener sei todt und in Staub zerfallen. — Nun weiß ich freilich nicht, warum und weshalb in Valenciennes jener Mann ohne Entgelt solche Summen austheilte, — aber genug nahmen davon an, Laien und Cleriker. Und so will ich auch nicht mehr zögern mit meiner Erzählung, bis sie ganz zu Ende ist. Und wenn einer zuhören will, so könnt ihr ein Wunder erfahren, wie noch nie etwas da gewesen

---

[1] *Le Glay* II, 14.

[2] V. 24 464 s. (Mon. Germ. XXVI, 768).

[3] Als Stilprobe ein paar Verse des Originals (v. 24 479 s.):

> Si ne sai pour qui decevoir,
> Mais avenu estoit pour voir
> Qu'a Valenciencs ot un home
> Qui moult d'avoir, n'en sai la some,
> Dona et d'aruiere et d'avant
> A mainte gent par contravant,
> Quant li quens Baudüins venroit
> En Flandres et sire en seroit. . . .

ist. Denn wisset, seit Alexander herrschte von Griechenland bis Flandern, und seit Artus Frankreich eroberte, das man damals Gallien nannte, noch seit Julius Cäsar herrschte, der so manches Land gewann, noch seit Augustus Chlodwig, Karl dem Großen, geschah nichts der Rede Werthes, im Vergleich mit der Geschichte, die jetzt kommt. Und wenn ihr selbst euch erinnern wollt des Königs Nabuchodonosor, der schon verloren gegeben war und bejammert und beklagt, und zwischen Bäumen und Feldern umherkroch und aß wie ein Thier, dann aber wieder zu sich kam und sein Reich als König und Herr beherrschte — und wenn ihr, sage ich, selbst gehört habt vom Herzog Josbert, den man jenseits des Meeres gestorben glaubte, dann aber zurückkehren sah als Herzog, — so wisset, von all diesen Geschichten kann mit der meinen keine den Vergleich aushalten." [1]

---

[1] Et saciés que puis qu'Alixandres
Regna tres Grese jusqu'en Flandres,
Ne puis qu'Artus France conquist,
C'on nommoit Galle, si c'on dist,
Ne Julius Cezar regna
Ki mainte tiere gaegna . . .
N'avint çou que dire en couvient
Si con l'estorie dist ki vient.
Si vos en ramentoi encor
Un roi Nabugodonozor,
Ki fut pierdus, plorés et plains,
Et parmi bos et parmi plains
Ala et vesqui come bieste
Ce nos raconte et dist la gieste;
Puis revint il et son empire
Tint come rois et come sire.
S'avés öi d'un duc Joisbiert. . . .
Mais de toutes ces riens ensanble
Noiens a ceste me resanble. . . . v. 24 553 s.

(Fortsetzung folgt.)

Ludwig Schmitt S. J.

Ueber Brennstoffe und ihre Verwendung.

Die Frage über die ökonomische Verwendung der Brennstoffe nimmt fast mit jedem Jahre an Bedeutung zu. Bei dem schnellen Zuwachs der Bevölkerung werden nothwendig den Waldgebieten immer engere Grenzen gezogen, und das Bedürfniß, die unentbehrlichen Brennmaterialien den Kohlenablagerungen zu entnehmen, welches sich jetzt nur in den industriellen Bezirken fühlbar macht, muß immer allgemeiner werden. Die Anforderungen an die Kohlenminen, welche sich innerhalb 20 Jahren beinahe verdreifacht haben (im Jahre 1862 wurden 32 144 000 Tonnen Braunkohlen und 150 834 400 Tonnen Steinkohlen gewonnen, während sich im Jahre 1882 der Betrieb auf 99 256 600 Tonnen Braunkohlen und 358 118 400 Tonnen Steinkohlen belief), müssen daher immer mehr zunehmen und die schließliche Erschöpfung derselben als nothwendige Folge herbeiführen.

Dazu kommt, daß eine ungeheure Menge Kohlenklein sich in den Bergwerken anhäuft, weil seine Heraufbeförderung sich nicht lohnt. Außerdem macht sich besonders in großen Städten und Centralplätzen der Industrie die Rauchplage immer mehr fühlbar, indem durch nutzlose Verschwendung von Brennmaterial die öffentliche Gesundheit wesentlich beeinträchtigt wird.

Eine gedrängte Zusammenfassung dessen, was die Chemie über die Brennstoffe und was die Technik über deren Verwerthung lehrt, dürfte daher manchem Leser willkommen sein.

I. Werthbestimmung der Brennstoffe.

Die gewöhnlichen Brennstoffe sind Holz, Torf, Braunkohle, Steinkohle und Anthracit. Es ist bekannt, nicht nur, daß die Wärmemengen, welche diese Brennstoffe während ihrer Verbrennung entwickeln, sehr verschieden sind, sondern auch, daß nicht alles Holz, nicht alle Kohle u. s. w. denselben Brennwerth hat. Für die Zwecke der Industrie muß es daher eine Sache von großer Wichtigkeit sein, diesen Werth für die verschiedenen Brennstoffe und ihre Varietäten zu bestimmen.

Es kann natürlich nicht unsere Absicht sein, die verschiedenen Methoden dieser Werthbestimmung hier genauer zu erörtern; wir müssen uns vielmehr darauf beschränken, die allgemeinen Principien in möglichster

Kürze zusammenzustellen. Der Kürze halber soll auch nur die Werthbestimmung der Steinkohlen besprochen werden, da diejenige der andern Brennstoffe im Wesen von derselben nicht verschieden ist.

Die Bestimmung wird mittelst einer Probe ausgeführt, die durch die Weise, wie sie gesammelt wurde, den Mittelwerth eines größern Haufens darstellt. Nachdem von jeder Ladung der zugeführten Kohle eine Schaufel in eine gut schließende Kiste geworfen ist, werden die so gesammelten Kohlen zerkleinert und auf einer ebenen Fläche in Form eines Quadrates ausgebreitet; dieses wird dann durch die Diagonalen in vier Theile getheilt, die Kohle zweier gegenüberliegenden Dreiecke wird zusammengeworfen, nochmals zerkleinert und in einem Quadrate ausgebreitet, während die Kohle der beiden andern Dreiecke gewöhnlich unberücksichtigt bleibt. Das neue Quadrat wird wieder in vier Theile getheilt und die Kohle zweier Theile wie vorher so oft behandelt, bis eine Masse von ungefähr zwei Kilo übrig bleibt, mit welcher die Werthbestimmung vorgenommen wird. Es gibt drei verschiedene Methoden, nach welchen dieselbe gemacht werden kann; genaue Resultate erhält man jedoch nur durch eine derselben.

Die gewöhnliche Verbrennung ist ihrem Wesen nach eine Verbindung des Brennstoffes mit Sauerstoff zu stabilen, nicht weiter oxydirbaren Producten. Wenn daher der Consumtion einer bestimmten Sauerstoffmenge die Entwicklung einer gleicherweise bestimmten Wärmemenge entsprechen würde, so wäre es nur nöthig, die erstere zu messen, um die letztere durch einfache Multiplication der Constanten zu erhalten.

Welter hat wirklich aus den Versuchen Rumfords, Lavoisiers, Depretz' und anderer den Schluß gezogen, daß dem so sei, daß also ein Gewichtstheil Sauerstoff immer dieselbe Wärmemenge erzeuge, gleichviel, ob er Kohlenstoff oder Wasserstoff, Kohlenstoff- oder Wasserstoffverbindungen zur Verbrennung bringe. Diese Wärmemenge hat er im Mittel zu 3000 Wärme-Einheiten (W.-E.) bestimmt, d. h. so groß gefunden, daß sie die Temperatur von 3000 Gewichtstheilen derselben Ordnung von Wasser um 1° C. erhöht. Die bei vollständiger Verbrennung consumirten Sauerstoffmengen können nun auf zweierlei Weise bestimmt werden; die eine besteht darin, daß man durch Analyse die Gewichtsmengen der in der Kohle vorhandenen Brennstoffe bestimmt, also des Kohlenstoffs, des freien Wasserstoffs und des Schwefels. Da nämlich die Sauerstoffmenge, welche sich mit einem Gewichtstheile dieser Elemente verbindet, genau bekannt ist, so ist es klar, daß nach der gewichtsanalytischen Bestimmung der letztern in 100 Theilen Kohle auch das Gewicht des Sauerstoffs, der

sie zur Verbrennung bringt, und somit die von denselben entwickelte Wärme bekannt ist.

Einfacher noch ist die Methode von Berthier, der die Gewichtsanalyse vollständig umgeht. Er mischt die fein gepulverte Probe mit einer überschüssigen Menge von Bleioxyd und bringt dieselbe durch Erhitzen zur Verbrennung. Die Brennstoffe entziehen dadurch allen Sauerstoff, den sie verbrauchen, dem Bleioxyd und reduciren einen Theil desselben zu Blei. Alles reducirte Blei wird sorgfältig gesammelt und genau gewogen; die so bestimmte Bleimenge war aber im Bleioxyd mit einer genau bekannten Sauerstoffmenge verbunden; der bei der Verbrennung der angewendeten Probe consumirte Sauerstoff ist daher bekannt. Eine einfache Rechnung ergibt, daß man das Gewicht des reducirten Bleies in Gramm nur mit 234,2 zu multipliciren hat, um den Brennwerth in Wärme-Einheiten direct zu erhalten.

Weitere Untersuchungen haben jedoch dargethan, daß die Annahme Welters den Thatsachen keineswegs genau entspricht. Dazu kommt, daß in Berthiers Methode ein kleiner Theil des zu untersuchenden Brennmaterials als unverbranntes Gas entweicht, bevor die Masse so weit erhitzt ist, daß der Sauerstoff dem Bleioxyd entzogen werden kann. Diese Methode ist daher unbrauchbar, wenn absolute und genaue Bestimmungen gemacht werden müssen; wo es sich aber nur um relative Bestimmung des Brennwerthes verschiedener, miteinander zu vergleichenden Kohlensorten handelt, leistet sie gute Dienste, da die Fehlerquellen constant sind.

Genauere Resultate erhält man aus der Elementaranalyse mittelst der zweiten Methode. Ein Gewichtstheil Kohlenstoff entwickelt bei vollständiger Verbrennung 8080 W.-E., ein Gewichtstheil Wasserstoff 34440 W.-E. und ein Gewichtstheil Schwefel 2240 W.-E. Wenn daher der Brennstoff nur aus diesen drei Elementen bestände, so würde es genügen, die in demselben durch Analyse gefundenen Gewichtstheile mit diesen Zahlen zu multipliciren, um in der Summe der gefundenen Werthe den Brennwerth desselben zu erhalten. Es enthält aber die Kohle auch Sauerstoff, der mit dem Wasserstoff schon im Zustande der Verbindung ist, wodurch die so gebundene Menge des Elementes beim Verbrennen keine Wärme erzeugen kann. Unter Berücksichtigung dieses Umstandes hat Dulong eine Formel aufgestellt, welche die Berechnung des Brennwerthes aus der Elementaranalyse gestattet. Aber auch diese Methode gibt keine vollständig genauen Resultate und für Steinkohle fast immer zu geringe Werthe.

Die dritte Methode bestimmt die von dem betreffenden Brennstoff entwickelte Wärme durch directe Messung mittelst des Calorimeters. Auf

die Einrichtung dieses Apparates näher einzugehen, würde zu weit führen; es möge genügen, das Princip seiner Construction kurz zu berühren. Die Verbrennung der Probe wird in einem Raume vorgenommen, der von Wasser umgeben ist, welches zur Absorption der entwickelten Wärme dient. Damit dasselbe verhindert werde, Wärme an die umgebende Luft abzugeben oder durch die Wärme derselben beeinflußt zu werden, ist der Wasserbehälter von möglichst schlechten Wärmeleitern umgeben. Die Verbrennungsproducte werden durch dünnwandige Röhren so durch das Wasser geführt, daß sie möglichst alle Wärme an dasselbe abgeben, und nachdem sie das Calorimeter verlassen haben, werden sie in geeigneten Nebenapparaten zurückgehalten, gewogen und untersucht. In das Wasser ist ein Thermometer getaucht, an welchem man vor und nach dem Versuche die Temperatur bis auf $^{1}/_{100}{}^{0}$ C. mittelst eines Fernrohres genau abzulesen im stande ist. Die Differenz wird dann mit dem Wasserwerthe des Apparates, ausgedrückt in Wärme-Einheiten, multiplicirt, und liefert den genauen Brennwerth der Probe, nachdem gewisse Correcturen eingeführt wurden, die sich aus der Natur und dem Gewichte der in den Nebenapparaten gesammelten Verbrennungsproducte und der Analyse der Verbrennungsrückstände ergeben.

II. Brennwerth der Brennstoffe.

Die große Verschiedenheit der Zusammensetzung der Brennmaterialien bringt es mit sich, daß wir nur wenige allgemeine Bemerkungen über den actuellen Brennwerth derselben machen können. Da das in denselben vorhandene Wasser verdampft und dabei eine bestimmte Menge Wärme bindet, und da die Aschenbestandtheile in glühendem Zustande zurückbleiben, ohne etwas zur Erzeugung der Wärme beigetragen zu haben, können wir eine annähernd correcte Vorstellung vom praktischen Brennwerthe nur erhalten, wenn ihr nutzbarer Heizeffect unter der Voraussetzung festgestellt wird, daß sie wasser- und aschenfrei sind. Brix bestimmte in seinen „Untersuchungen über die Heizkraft der wichtigern Brennstoffe" (Berlin 1853), wieviel Wasser von 0^{0} C. von einem Pfund Brennstoff in Dampf von $112{,}5^{0}$ C. verwandelt wurde, und reducirte den gefundenen Werth auf den wasser- und aschenfreien Zustand desselben unter Zuhilfenahme der Zusammensetzung des betreffenden Brennstoffes; das Resultat war für Kiefernholz 5,14, für gewöhnliches Holz 4,61 (Mittel aus 4), für Torf 5,71 (Mittel aus 3), für Braunkohle 6,31 (Mittel aus 4) und für Steinkohle 8,41 (Mittel aus 25 Arten) Pfund Wasser von 0^{0} C.

Die nutzbare Heizkraft von Steinkohle ist daher beinahe doppelt so groß als die eines harzfreien Holzes.

Unter Umständen ist das Erdöl eines der schätzbarsten Brennmaterialien, und Untersuchungen, welche in Amerika über seine Verwendbarkeit für Dampfschiffe gemacht wurden, haben sehr günstige Resultate erzielt und gezeigt, daß sein nutzbarer Heizeffect zwei- bis dreimal so groß ist als derjenige von Steinkohle.

III. Chemisch-physikalische Vorgänge bei der Verbrennung.

Wie bereits bemerkt, besteht jede gewöhnliche Verbrennung ihrem Wesen nach in einer unter Wärme- und Lichtentwicklung erfolgenden Verbindung des eigentlichen Brennstoffes mit dem Sauerstoff der Luft. Die Zufuhr von Luft zu dem Brennmaterial ist daher eine zur Verbrennung absolut nothwendige Bedingung und wird entweder durch ein Gebläse oder durch einen Kamin erzeugt. Luftzufuhr jedoch kann die Verbrennung nur unterhalten, nicht aber in Gang setzen. Zu letzterem Zwecke ist es nothwendig, daß die Brennstoffe auf eine gewisse Temperatur, die sogen. Entzündungstemperatur, gebracht und auf derselben mindestens erhalten werden. — Da die gewöhnlichen Brennstoffe durch ihre Verbrennung eine Temperatur erzeugen, welche die Entzündungstemperatur weit übersteigt, so ist der zweite Theil der Bedingung praktisch immer erfüllt, wenn nicht durch besondere Umstände die unvermeidlichen Wärmeverluste übermäßig erhöht werden. Solcher Verlustquellen müssen besonders drei namhaft gemacht werden. Die erste besteht darin, daß alles Wasser, welches im Brennstoffe vorhanden ist, verdampft wird und dadurch um so mehr Wärme absorbirt, je feuchter derselbe ist. Die zweite ist die zur Verbrennung nothwendige Luft; dieselbe enthält 80 Procent Stickstoff, welcher nichts zur Erzeugung der Wärme beiträgt und daher ausschließlich auf Kosten der von den Brennstoffen erzeugten Hitze auf die Temperatur der Verbrennungsproducte gebracht wird. Die dritte endlich sind alle kalten Flächen, die mit den brennenden Materialien in Berührung kommen und daher um so mehr Wärme wegleiten, je größer und je bessere Wärmeleiter sie sind.

Die erste Wirkung der mitgetheilten Wärme auf die Brennstoffe besteht im Austreiben der in denselben vorhandenen flüchtigen Stoffe. Zunächst wird alles Wasser verdampft, und da dadurch, wie eben gesagt, eine nicht geringe Wärmemenge gebunden wird, steigert sich die Temperatur nur sehr allmählich. Wenn dieselbe ungefähr 200° C. erreicht hat, beginnt

der im Material vorhandene Sauerstoff in Verbindung mit einem Achtel seines Gewichtes Wasserstoff als Wasserdampf zu entweichen. Die Hitze nimmt rasch zu, und ein Theil des Kohlenstoffes tritt als Kohlensäure, Kohlenoxyd und leichter Kohlenwasserstoff aus. Mit steigender Temperatur entweicht ein anderer Theil von Kohlenstoff in Form der verschiedenen unter dem Namen Theer zusammengefaßten Stoffe, während der Rest derselben auf dem Roste als glühende Kohle zurückbleibt.

Der Brennwerth dieser Gase ist nicht groß, wenn Holz und Torf verwendet wurden, da in diesem Falle Kohlensäure in denselben vorwiegt; in Steinkohle von mittlerer Güte aber beläuft er sich auf ungefähr 1600 W.-E. per Kilogramm, also etwa ein Fünftel des Gesamtbrennwerthes, und in Braunkohle nähert er sich dieser Zahl um so mehr, je weniger ihre Zusammensetzung von derjenigen der Steinkohle abweicht.

Solange nun diese Gase noch bis auf ihre Entzündungstemperatur erhitzt sind, werden sie mit leuchtender Flamme verbrennen, sobald und wo immer sie den zu diesem Processe nothwendigen Sauerstoff finden; wenn jedoch die Luftzufuhr vollständig ausgeschlossen ist, so entweichen sie unverbrannt; im Falle endlich, daß dieselbe beschränkt ist, muß sich zunächst nur derjenige Bestandtheil der Gase, welcher die größte Verwandtschaft zum Sauerstoff hat, mit demselben verbinden; der Wasserstoff daher verläßt seine Verbindungen mit Kohlenstoff und vereinigt sich mit dem Sauerstoff zu Wasserdampf, und die Kohlenwasserstoffe und sonstigen Bestandtheile des Theers scheiden Kohlenstoff aus, welcher als Rauch entweicht, soweit er nicht durch den Wasserdampf als Ruß im Kamine zurückgehalten wird. Das Entweichen von Rauch und die Bildung von Ruß ist daher immer ein Zeichen einer unvollständigen Verwerthung der Brennstoffe.

Die auf dem Herde zurückgebliebene glühende Kohle kann sich offenbar nur an ihrer Oberfläche mit dem Sauerstoff der Luft verbinden. Das Product dieser Verbindung ist immer Kohlensäure und nicht Kohlenoxyd. Jeder Gewichtstheil Kohlenstoff erzeugt in seiner vollständigen Verbrennung zu Kohlensäure 8080 W.-E., während bei seiner unvollständigen Oxydation zu Kohlenoxyd nur 2420 W.-E. entwickelt wurden; die Differenz von 5660 W.-E. wird während der Verbrennung des Kohlenoxydes zu Kohlensäure ausgeglichen. Wenn nun Kohlensäure mit glühender Kohle in Berührung bleibt, spaltet sich dieselbe so, daß ein Theil ihres Sauerstoffes sich mit Kohlenstoff der letztern verbindet und sie selbst zu Kohlenoxyd reducirt wird. Diese Spaltung geschieht natürlich auf Kosten der anfänglich durch die Verbrennung zu Kohlensäure entwickelten Wärme,

und es wird dabei genau so viel derselben consumirt, als in der Verbrennung von Kohlenoxyd zu Kohlensäure erzeugt wird, also 5660 W.-E. Andererseits aber wird durch die Verbindung des abgespaltenen Sauerstoffes mit Kohlenstoff die der Entstehung von Kohlenoxyd zukommende Wärme, also 2420 W.-E., entwickelt; die Differenz von 3240 W.-E. wird nur dann zur Benutzung kommen, wenn das producirte Kohlenoxyd vollständig zur Verbrennung gelangt. Dieses aber kann nur durch Regelung des Luftzuges bewirkt werden; denn wenn derselbe zu schwach ist, so wird das Kohlenoxyd nicht die zu seiner Verbrennung nothwendige Menge von Sauerstoff finden, und hinwiederum wenn er zu stark ist, wird es unter seine Entzündungstemperatur abgekühlt sein, bevor es Zeit hatte, sich mit dem Sauerstoff zu verbinden. Aus dem Gesagten erhellt, daß es beim Gebrauche von festen Brennstoffen am vortheilhaftesten ist, den Luftzug so zu regeln, daß die entstandene Kohlensäure möglichst kurze Zeit mit der glühenden Kohle in Berührung bleibt, um eine Spaltung derselben zu verhindern, soweit dieses ohne Herbeiführung größerer Nachtheile geschehen kann.

(Fortsetzung folgt.)

Heinr. Kemp S. J.

Das Privateigenthum am Grund und Boden im Mittelalter.

I.

1. Die Kenntniß der Vergangenheit vermittelt das richtige Verständniß der Gegenwart. Ueberdies liefern die Erfahrungen früherer Zeiten manche kostbaren Lehren, aus welchen sich erkennen läßt, was zum Heile oder zum Verderben des Volkes gereicht.

Deutschland gelangte im Mittelalter vermöge seiner Eigenthumsverhältnisse zu hoher wirtschaftlicher Blüthe. Wir möchten diesen Satz mit Rücksicht auf die agrarische Seite durch eine kurze Uebersicht der historischen Entwicklung näher beleuchten.

2. Wie bei den Slaven und Kelten finden wir auch bei den Germanen in der ältesten Zeit Grund und Boden als Gesamteigenthum des Stammes. Durch gemeinschaftlichen Kampf bei der ersten Ansiedlung vom ganzen Volksstamme gewonnen, die Frucht, der Gewinn gemeinsamer Anstrengung, wurde das Land anfangs gemeinsam besessen, um so mehr, wenn dasselbe wiederum durch vereinte Kraft gegen die Feinde behauptet werden mußte. Sobald aber die Niederlassung zu einer gesicherten, dauernden geworden, tauchen auch schon kleinere, engere Wirtschaftscentren in der von dem ganzen Stamme ursprünglich besessenen Mark auf [1].

Wo und solange ein Land von herumziehenden Hirten und Jägern bewohnt wird, schließt die Bescheidenheit und Gleichartigkeit der Bedürfnisse sowohl wie die Art und Weise des Erwerbes der in reicher Fülle auf ausgedehntem Gebiete, frei von der Natur gebotenen Güter die Nothwendigkeit einer Differenzirung und Individualisirung des Besitzrechtes an Grund und Boden aus. Das ist die Zeit für ein Gesamteigenthum des Stammes. Kaum aber beginnt die eigentliche Feldarbeit, müssen größere Strecken urbar gemacht, das Ackerland mühsam bestellt werden, um den Bedürfnissen einer seßhaft gewordenen und an Zahl wachsenden Bevölkerung ausreichende Befriedigung zu gewähren, so tritt alsbald an die Stelle des Stammes ein anderes Wirtschafts- und allmählich auch ein anderes Eigenthumssubject, wenigstens zunächst eine engere Gemeinschaft, die zu einer intensivern Bewirtschaftung besser geeignet ist.

Welchen Weg aber von da an die Entwicklung im einzelnen nimmt, welche Formen des Besitzes und der Wirtschaft an Stelle des alten Gemeineigenthums und der gemeinsamen oder freien, occupatorischen Thätigkeit treten, — das hängt wesentlich ebensosehr von den Eigenthümlichkeiten des besondern Volkscharakters, von religiösen, sittlichen, rechtlichen Anschauungen, endlich von den politischen und socialen Verhältnissen ab, wie von den äußern ökonomischen Bedingungen, die ihrerseits mit den verschiedenartigsten Wirtschafts- und Eigenthumsformen sich vertragen können.

---

[1] G. L. v. Maurer, Geschichte der Dorfverfassung in Deutschland I (Erlangen 1866), 1. 40. 68. A. Wagner, Lehrbuch der politischen Oekonomie I (Leipzig und Heidelberg 1879), 695 ff. Selbstverständlich darf dasjenige, was für Deutschland geschichtlich erwiesen werden kann, nicht weiter ausgedehnt oder verallgemeinert werden. Man vergleiche auch V. Cathrein S. J., Das Privatgrundeigenthum und seine Gegner (Die sociale Frage beleuchtet durch die „Stimmen aus Maria-Laach". 5. Heft) S. 14 ff.

Ohne Berücksichtigung der socialen und politischen Anlage der Germanen wird daher ihre ökonomische Entwicklung, insbesondere die eigenartige Gestaltung der deutschen Eigenthumsordnung ein ungelöstes Räthsel bleiben.

3. War die Eroberung und Besitznahme eines neuen Territoriums das Werk des gesamten Volksstammes gewesen, so erfolgte die eigentliche dauernde Ansiedlung und Bebauung des Ackerfeldes familienweise.

Das Dorf bildet nunmehr, vom Eintritt der Seßhaftigkeit an, das vornehmlichste Centrum des Wirtschaftsbetriebes einer Verbindung von Familien. In unmittelbarer Nähe desselben befindet sich das Ackerland, weiter hinaus die Weideplätze, welche allmählich in den großen Waldbestand der Dorfmark sich verlaufen[1]. Was das Eigenthum betrifft, so behalten anfangs die Dorfgenossen in ihrer Gesamtheit der Dorfmark gegenüber dieselben Rechte, wie sie der Volksstamm an der gesamten Mark besessen hatte. Jedem Familienvater wird aus der Feldgemeinschaft ein gleiches Ackerlos zum zeitweiligen Besitz und zur Benutzung zugewiesen. Neben diesem der Einzelnutzung und einer gesonderten Bewirtschaftung überantworteten Theile der Dorfmark blieb die eigentliche Allmende[2] nicht nur im Gesamteigenthum, sondern auch ungetheilt in gemeinsamem Besitz und Genuß. Sie bestand aus Weide und Wald, Fluß und See, endlich auch aus den innerhalb der getheilten Mark liegenden Feldern, welche unangebaut gelassen wurden.

Anfänglich fand ein jährlicher Wechsel der Ackerlose statt. Jeder Dorfgenosse hatte dabei zwar den Anspruch auf Zutheilung eines gleichen, aber nicht eines bestimmten Ackerloses. Bald hier, bald dort konnte ihm sein Feld angewiesen werden. Der häufige Wechsel der Besitzer jedoch vertrug sich wenig mit den Anforderungen einer höhern Landcultur. Je mehr daher die Wirtschaftsthätigkeit an Vollkommenheit zunimmt, je stärker die persönliche Arbeit bei Bestellung der Aecker in den Vordergrund tritt und mit dem Wachsthum der Bevölkerung an Bedeutung gewinnt, um so nothwendiger wird die dauernde Nutzung und der dauernde Besitz am Ackerlose.

Es wurde der Hof nunmehr zu einem selbständigen Wirtschaftscentrum innerhalb der freien Dorfgemeinde und neben den Hofstätten der übrigen Markgenossen. Die Arbeit drückt dem von jetzt an dauernd von

[1] Lamprecht, Deutsches Wirtschaftsleben im M.-A. I, 1 (Leipzig 1886), 13.

[2] Allmende oder Allmande, so genannt, weil sie als Gemeinmark allen Mannen gehörte, in allgemeinem Eigenthum stand.

derselben Familie besessenen und bewirtschafteten Acker den Stempel der Individualität seines Bebauers auf, verwächst immer mehr mit dessen Hof, bis die Verbindung auch rechtlich als eine unlösbare anerkannt ist. „Die dem Grund und Boden fest und unverbrüchlich eingezeichnete Sondernutzung des einzelnen Markgenossen hatte gesiegt“ [1] über das genossenschaftliche Eigenthum der gesamten Dorfschaft am Acker. Während an Wiese, Wald und Weg noch für lange Zeit das Gemeineigenthum fortbestehen sollte, war das Ackerlos [2] zum Erbe oder Eigen geworden.

4. Mit dem Aufhören der allseitig strengen Durchführung des genossenschaftlichen Eigenthumssystems, mit der Durchbrechung der Feldgemeinschaft durch das Privateigenthum am Acker, schwindet die ursprüngliche Gleichheit.

Wie das Sondereigen der Familie in naturgemäßer Entwicklung aus der dauernden Sondernutzung am Ackerlande entstand, so bildete sich ursprünglich in gleich natürlicher Weise auch die Verschiedenheit des Besitzes aus. Noch zur Zeit, wo die Ackerlose gleich vertheilt wurden, wurde dennoch nicht selten dem Dorfgenossen daneben eine ausgedehntere Benutzung der Allmende gestattet, wenn sein größeres Bedürfniß dies nothwendig und seine wirtschaftliche Kraft es möglich machten. So lange die Allmende vieles, ungetheiltes, nicht der Bebauung zugewiesenes Ackerland in sich schloß, mußte ja auch eine derartige größere Inanspruchnahme des Gesamtgutes offenbar ganz unbedenklich sein. „Denn die Allmende war reich genug, um die Befriedigung der Bedürfnisse eines jeden zu ermöglichen, ohne daß einerseits die Zukunft gefährdet und andererseits die Nutzung des einen durch die Nutzung des andern geschmälert schien. Wer das Wild im Walde erlegt und den Fisch im Strome fängt, wer das Holz mit der Axt fällt und mit seinem Vieh das Gras abweidet, ja wer in Wald oder Sumpf Land rodet und einhegt, scheint die unermeßliche Allmende so wenig zu mindern, als wer Sand vom Berge gräbt oder Wasser aus der Quelle schöpft. Einmal gewonnen, erhalten jene Markproducte freilich einen Vermögenswerth; allein Werth verleiht ihnen

[1] Lamprecht a. a. O. S. 285.

[2] Von diesem seinem Ursprung behielt das Eigen den Namen „Allod“ (ein Los oder Losgut). — „Man konnte sich eine Mark gar nicht mehr anders vorstellen, als daß die Höfe in ihr in festem Sondereigen standen. Und wenn neue Markanlagen erfolgten, wurde von vornherein der Grund und Boden zu einer zwischen Gesamtrecht und Sonderrecht getheilten Besitzesweise von der Gesamtheit occupirt oder ihr überwiesen.“ Vgl. Dr. Otto Gierke, Das deutsche Genossenschaftsrecht II (Berlin 1873), 194.

nur die aufgewandte Arbeit und Kunst[1]. So scheint es auch kein rechtlicher Vorzug, sondern nur ein Vorzug persönlicher Thätigkeit oder factischer Besitzmacht, wenn etwa ein Genosse die Allmende stärker als der andere nutzt, weil ihm mehr Hände zum Holzfällen oder Landroden und mehr Viehhäupter zum Besenden der Gemeinweide zu Gebote stehen." [2]

Allein aus dem anfangs bloß thatsächlichen größern Besitz wurde allmählich dennoch ein rechtlicher Vorzug, indem die Entwicklung, welche aus der Sondernutzung das Sondereigen bildete, auch jenen größern Theil der ursprünglichen Mark umfaßte und so eine Verschiedenheit des Eigenthums begründen mußte.

Führte die Nothwendigkeit einer intensivern Landcultur und das berechtigte Verlangen des Menschen, die Früchte seiner eigenen Arbeit, der dem Acker gewidmeten Sorgfalt, auch selbst und dauernd zu genießen, nach und nach zum dauernden exclusiven Privatbesitz der Familie am Grund und Boden, so bildete die Verschiedenheit einerseits der Bedürfnisse, andererseits der wirtschaftlichen Kraft und Fähigkeit die tiefste, natürliche, thatsächliche und rechtliche Grundlage für eine Verschiedenheit des Besitzes.

5. Neben den rein ökonomischen Ursachen waren es aber in Deutschland in ganz hervorragender Weise zugleich auch politische Verhältnisse und sociale Abstufungen, welche die Ausgestaltung der Eigenthumsverhältnisse wesentlich beherrschten, insbesondere Besitzunterschiede herbeiführen mußten[3].

Die alten germanischen Völkerschaften stellen sich in der Geschichte als eine Art Conföderation einzelner Gaugenossenschaften oder Landesgemeinden dar. Der Gau hatte eine republikanische Verfassung. Die freien Germanen erschienen bewaffnet in der Volksversammlung, beriethen gemeinsam alle wichtigen Angelegenheiten, gaben Gesetze, fanden das Recht und wählten ihre Obrigkeiten. Trotz dieses demokratischen und republikanischen Gepräges des öffentlichen Lebens weisen dennoch schon die ältesten Zeiten gewisse aristokratische Elemente auf. Unterschied

[1] Solange kein Privateigenthum am Boden besteht und darum ein jeder sich die natürliche Fruchtbarkeit der Erde nach Belieben zu Nutzen machen konnte, bestimmt sich der Tauschwerth allein nach der aufgewendeten Mühe und Arbeit.

[2] Dr. Otto Gierke a. a. O. II, 243 f.

[3] K. Th. v. Inama-Sternegg, Deutsche Wirtschaftsgeschichte bis zum Schluß der Karolingerperiode (Leipzig 1879) S. 112.

man ja doch, wie Tacitus berichtet, schon von alters her zwischen den Geschlechtern, aus welchen die Führer des Volkes genommen zu werden pflegten, und den übrigen Gemeinfreien. Die Führung im Kriege aber ermöglichte den Erwerb einer bedeutendern Zahl von Unfreien und Hörigen aus den überwundenen Völkerschaften, welche dann zur Bewirtschaftung eines größern Theiles des gewonnenen Landes verwendet werden konnten. So geschah es, daß einzelne Familien nicht bloß innerhalb der freien Dorfschaften sich allmählich einen größern Theil der Dorfmark als Erbe und Eigen erwerben konnten, sondern manche auch außerhalb der Dorfmark zu beträchtlichem Grundbesitze gelangten.

Solange nämlich das freie Occupationsrecht gegenüber einem von dem Stamme gewonnenen Territorium galt, durfte der freie Mann sich ansiedeln, wo er wollte und ein anderer noch nicht sich angesiedelt hatte. Auf diese Weise entstanden seit den ältesten Zeiten neben den freien Dorfschaften, in denen mehrere Familien zu einer Markgenossenschaft sich verbanden, auch freie Einzelhöfe, die von einzelnen Familien bewirtschaftet wurden.

Manche dieser Einzelhöfe oder Frohnhöfe[1] gewannen eine solche Ausdehnung an Aeckern, Wald und Weide, daß die grundherrliche Familie auf dem ihr zugehörigen Gebiete andere Ansiedlungen zuließ, welche allmählich zu einer vollständigen Markgenossenschaft sich ausgestalteten[2]. Der Grundherr hatte dort seinen Einzelhof mit Acker, Wald und Weide. Ueberdies behielt er das Eigenthum an der Dorfmark. Den Markgenossen war nur die gemeinsame Nutzung an Wald und Weide sowie die Sondernutzung an Theilen des Ackerlandes gewährt. Häufig geschah es, daß dann später der Grundherr von der Dorfmarkgemeinde abgefunden, sein Besitzthum abgemarkt und die Feldgemeinschaft unter den Bauern fortgesetzt wurde. Durch die Abmarkung trat der Frohnhof aus der Gemeinschaft heraus und wurde wieder zu einer selbständigen Hofmark.

Die auf diese Weise erlangte wirtschaftliche Ueberlegenheit mußte natürlich zurückwirken auf die Festigung der socialen Stellung des Adels. Weil der Edeling nicht mit eigener Hand den Acker zu bestellen brauchte, fand er Zeit und Möglichkeit, seine geistigen und körperlichen Fähigkeiten besser auszubilden als die ärmern Freien. Die höhere Ausbildung aber,

[1] „Frohnhof“ genannt wegen der Unfreien und Hörigen, welche zu Abgaben und Diensten verpflichtet waren.

[2] Wir müssen daher seit den ältesten Zeiten zwischen freien Dorfschaften, grundherrlichen Dorfschaften und Einzelhöfen unterscheiden.

seine größere Geschicklichkeit in Führung der Waffen und im Kriegswesen sicherten ihm allmählich dauernd eine Führerrolle im Krieg und Frieden. So wurden nach und nach auch die politischen Aemter in den adeligen Familien erblich, die überall in dem Großgrundbesitz ihre festeste Stütze besaßen und bewahrten.

6. Einen sehr großen Einfluß auf die Gestaltung der agrarischen Verhältnisse übte seit Eroberung der römischen Provinzen das eigenthümliche deutschrechtliche Güterverleihungssystem aus. Um dasselbe zu verstehen, müssen wir zwei Hauptgruppen der germanischen Güterverleihung unterscheiden: das Lehenswesen und das Colonat.

Freie Männer schlossen sich von alters her den Fürsten und Königen als „Gefolgsleute" und Kriegsgenossen zur Theilung von Ehre und Beute an. Die Ausrüstung jener comites lag ebenso wie deren Verpflegung ihren Herren ob. Allmählich trat jedoch an Stelle der persönlichen Verpflegung die Verleihung eines Grundstückes als beneficium, feudum d. i. Soldgut genannt. Das Lehenswesen entstand somit im fränkischen Reiche durch eine Verschmelzung der Vasallität und des Beneficiatwesens. Die Vasallität war ein persönliches Dienstverhältniß. Der Lehensmann war zu dem Kriegsdienst oder andern Diensten verpflichtet, der Lehensherr zum Schutz und Unterhalt seiner Vasallen. Das Beneficiatwesen war ein dingliches Rechtsverhältniß, vermöge dessen der Herr ein nutzbares Recht oder ein Grundstück zu lebenslänglichem, unentgeltlichem Gebrauche verlieh. Beide Institute verbinden sich zum Lehensverhältniß, indem der König, der Fürst oder sonstige Adelige ein Beneficium verliehen gegen Leistung des Vasallendienstes.

Die Belehnung war somit kein Act reiner Liberalität seitens des Lehensherrn. Die Macht des Belehnten blieb vielmehr auch ein Bestandtheil der Macht des Lehensherrn. Ohne Felonie, d. i. Treubruch, welcher den Verlust des Lehens zur Folge hatte, konnte der Vasall dem Lehensherrn seine Dienste nicht versagen.

Vor allem schufen die königlichen Lehen eine feudale Hierarchie, deren ganze Kraft in letzter Instanz ihrem Haupte, dem Könige, zur Verfügung stand. Der siegreiche König galt als der Eigenthümer des eroberten Landes. Er vertheilte dasselbe als Lehen unter seine Getreuen[1], die in gleicher Weise ihre Lehen wieder an ihre Gefolgsleute weiter ver=

[1] Vgl. Paul Roth, Geschichte des Beneficialwesens von den ältesten Zeiten bis ins zehnte Jahrhundert (Erlangen 1850) S. 107 ff.

theilten. Durch eine solche Afterbelehnung mit Königslehen oder mit der Verleihung ihrer eigenen Allodialgüter zu Lehen suchte in den spätern Zeiten namentlich der hohe, reichsunmittelbare Adel neben die Hierarchie von Reichslehen eine zweite Hierarchie von Landes- und Privatlehen zu stellen, um sich selbst hierdurch einen starken Rückhalt in den eigenen Vasallen zu sichern.

Ebenso bedeutsam wie das Lehenswesen wurde für die Entwicklung der agrarischen Zustände das bäuerliche Colonat. Es bezeichnet im allgemeinen das Nutzungsrecht eines Bauern an dem Bauerngute, das nicht sein Eigenthum ist.

Die ältesten Colonatverhältnisse zur Zeit der Volksrechte (vom fünften bis zum neunten Jahrhundert) bestanden darin, daß Großgrundbesitzer ihre Güter durch Leibeigene oder an die Scholle gebundene Grundhörige bewirtschaften ließen, die dann den Ertrag ihrer Arbeit für sich bezogen, aber dafür dem Gutsherrn Abgaben und Dienste leisten mußten. Diese Colonen hatten weder ein dingliches Recht am Grundstücke, noch standen sie in einem eigentlichen Obligationsverhältnisse zum Eigenthümer. Sie „saßen“ vielmehr „auf Herrengunst“.

Außer dem hofrechtlichen Besitz unfreier Bauern kamen aber auch damals vertragsmäßige Colonatsverhältnisse freier Bauern vor. Namentlich gab die Kirche den Freien oder Freigelassenen ihre Güter, sei es als beneficia auf Lebenszeit gegen Zehnten, oder in zeitlicher Leihe auf fünf Jahre gegen Abgaben von Naturalien und Dienst.

Colonat und Lehenswesen beherrschen bald die germanische Eigenthumsgestaltung am Grund und Boden und verleihen derselben nunmehr ebenso ihr charakteristisches Gepräge, wie vordem das genossenschaftliche Eigenthum der freien Markgenossen.

Wenn man jedoch zur Kennzeichnung der agrarischen Verhältnisse im fränkischen Reiche nicht mit Unrecht von einer „Feudalpyramide“ spricht, „deren Spitze der Herrscher, deren breite Grundlage die an die Scholle gebundenen hörigen Bauern waren“, so darf man gleichwohl dabei nicht vergessen, daß jenes Feudalsystem denn doch einer gewissen Zeit bedurfte, ehe es die alles beherrschende Stellung erworben hatte, welche es im Deutschen Reiche besaß.

Es blieben anfangs nach der Eroberung der römischen Provinzen noch viele freie Bauerngüter bestehen. Neue Dorfschaften sogar bildeten sich mit genossenschaftlichem Besitz der Gemeinden und allodialem Besitz der einzelnen Familien. Auch die Vasallen hatten neben dem Lehen ihr

echtes, vollfreies, allodiales Eigen in freien Einzelhöfen und grundherrlichen Dorfschaften. Allein die Macht, welche auf seiten der Großen des Reiches und ihrer Gefolgsleute durch den ausgedehnten Lehensbesitz riesig gewachsen war, mußte dem freien Bauernstande gefährlich werden, sobald es an einer höhern Gewalt gebrach, die ihn hätte schützen können. Dieser Zeitpunkt kam der politischen Verhältnisse wegen schnell.

7. Kaum waren die feindlichen Völkerschaften überwunden, die römischen Provinzen unterjocht, ihr Land ganz oder zum größern Theil unter die Sieger vertheilt, da begann auch ein wildes Streiten und Kämpfen im Innern des neugegründeten Reiches. Die großen Grundbesitzer benutzten die herrschende Rechtsunsicherheit dazu, ihr Allod durch Ankauf oder Gewalt zu vergrößern. Andererseits opferten die hartbedrängten Bauern oft freiwillig ihren Grundbesitz, damit sie größerem Elende entgingen. Um nämlich Schutz zu finden gegen maßlose Bedrückungen und sich der schweren Wehrpflicht zu entziehen, die auf allem freien Eigen lastete und bei den häufigen Fehden dessen Verwahrlosung und Verschuldung bewirken mußte, verstanden sich zahlreiche, bis dahin unabhängige Bauern dazu, ihr freies Eigenthum dem Adel oder der Geistlichkeit zu schenken und dasselbe als Lehen oder Zinsgut von jenen Großgrundbesitzern gegen die Verpflichtung gewisser Abgaben zurückzunehmen. Die Bauern büßten hierbei allerdings ihr Eigenthum und ihre Freiheit ein. Sie waren zu Unter- oder Hintersassen, ganz oder halb hörig geworden. Aber dafür hatte der Bauer, was er in jenen schweren Zeiten suchte, gefunden, in dem Kloster, Bischof oder adeligen Grundherrn einen mächtigen Beschützer gewonnen, welcher allein dem Heerbann mit einer eigens dazu gehaltenen Mannschaft genügte, den Bauer aber zur Bestellung seines Ackers zurücklassen konnte.

Ganz besonders häufig wurden derartige Schenkungen an die Kirche gemacht: einerseits, weil der Bauer hier meist eine mildere Behandlung fand und geringere Abgaben zu leisten hatte; andererseits, weil das Kirchengut durch den kirchlichen Bann eine größere Sicherheit besaß wie das Eigen des Adels[1].

---

[1] Ueber den großen Grundbesitz der Kirche in damaliger Zeit schreibt Dr. E. Jäger (Agrarfrage I, 200 Anm.): „Die Kirche erwarb damals großen Grundbesitz und mußte ihn haben. Vor allem war sie es, die dem deutschen Volke vielfach die Urbarmachung des Bodens lehrte, zu welchem Zwecke sie ihn aber erst besitzen mußte. Sie erhielt massenhaft wüstes Land geschenkt, und der Fleiß ihrer Mönche schuf daraus blühende Gefilde, die weithin zu Musterlandwirtschaften wurden. Am Grund-

8. Es war die Zeit der blutigen Kämpfe der Merowinger und Karolinger, es waren namentlich die unaufhörlichen Feldzüge Karls des Großen, welche auf diese Weise die Zahl der vollberechtigten Grundbesitzer verminderten und die fortschreitende Vereinigung des freien Grundbesitzes in den Händen der geistlichen und weltlichen Großen beförderten. Je schwächer dann später das sinkende Karolingergeschlecht infolge seiner beständigen Theilungen und gegenseitiger Bekämpfung wurde, um so ungehinderter konnte die grundherrliche Aristokratie nach oben und unten hin ihre Herrschaftsgelüste befriedigen.

Das Princip, daß der freie Mann über die auf seinem Stücke befindlichen Sachen und Personen eine wahre Herrschaft ausübe, verursachte nicht nur die Hörigkeit der ehemals freien Familien, die ihr Gut freiwillig oder gezwungen an die Grundherren abgetreten, sondern hatte auch sonst noch wichtige politische Folgen, indem es allmählich zu einer großen Unabhängigkeit der Grundherren von der öffentlichen, königlichen Gewalt führte. Wie früher die Markgenossenschaft wenigstens für die Mark- und Feldangelegenheiten ihre besondere Mark- und Feldgerichtsbarkeit besessen, die allerdings der öffentlichen, gaugräflichen Gerichtsbarkeit immer noch untergeordnet war, so strebten nunmehr die Grundherrschaften danach, für ihre ganze, oft weit ausgedehnte Besitzung im Verhältniß zu der Gerichtsbarkeit der königlichen Grafen die vollkommene Immunität zu gewinnen, wobei dann als Norm für die darin wohnenden Personen nicht das Reichsrecht, sondern ein besonderes Hof- und Dienstrecht gelten und die Gerichtsbarkeit nicht mehr von dem Gaugrafen, sondern von dem Grundherrn selbst oder dessen Beamten geübt werden sollte. Den größern und mächtigern Grundherren gelang es sogar nicht selten, den schwachen Königen die ganze öffentliche Gewalt für ihr Gebiet abzutrotzen, indem sie die vollen Grafengerechtsame auch über die zwischen ihren Gutsunterthanen wohnenden Reichsfreien, sowie die Freiheit von den öffentlichen Lasten sich als königliches Lehen bezw. Privileg ertheilen ließen und auf diese Weise den Grund zu ihrer spätern Landeshoheit legten.

9. Eine harte, schwere Zeit war es für den deutschen Bauernstand, der um seiner Existenz und des Lebens willen sich gezwungen sah, seinen

eigenthum aber mußte die Kirche festhalten, weil dasselbe in jenen Zeiten die einzige Grundlage der Macht, damit aber auch der Freiheit war. Diese Freiheit aber war wieder die erste Bedingung für die sittigende Wirkung der Kirche und des Christenthums, so daß der große Grundbesitz in jenen wilden Zeiten eine civilisatorische Nothwendigkeit und Wohlthat war."

Grundbesitz und damit seine Freiheit zu opfern. Allein wie hätte er anders sich retten können? „Als das an den eigenen Fehlern verkommende Königthum ihn nicht schützte und nicht schützen konnte, was blieb dem bedrängten Bauernstande damals übrig? Allerdings hätte das Königthum sich mittelst eines Appells an die gemeinen Freien noch retten können — wenn es das Verständniß und die sittliche Kraft dazu besessen hätte. Beides aber fehlte ihm. Den pflichtgemäßen Rechtsschutz konnte es nicht ausüben. Bei der in den Zeitumständen und den landwirtschaftlichen Verhältnissen überhaupt liegenden Vereinzelung des Bauernstandes aber war dieser — gewiß mit äußerstem Widerstreben und unter heftigem Widerstande — schließlich gezwungen, die Waffen zu strecken. Es war dies allerdings eine verhängnisvolle That, ein Act der Verzweiflung; denn der Bauer gab nicht nur seine Freiheit auf, sondern auch die uralte Wehrhaftigkeit des freien Mannes! Des Schutzes halber gab sich der bisher freie Mann in die Abhängigkeit von den Großen, dörferweise wurde er ihnen zins- und frohnpflichtig, damit sie für ihn den Heerbann leisteten, damit sie ihn schützten gegen die blutsaugerischen Beamten eines erlöschenden Königthums und gegen die zahllosen Freibeuter, die von allen Seiten herankamen. Das Beste wäre allerdings der gemeinsame Zusammenschluß freier Bauern zu gemeinsamer Abwehr gewesen; allein so weit dachte man damals, im allgemeinen wenigstens, nicht, und wo man daran dachte, war es nicht zu erreichen. So unterwarf man sich den Herren, begab sich des besten Schutzes, der eigenen Wehrhaftigkeit, und war damit auf Jahrhunderte hinaus gefangen. Aus der uralten freiheitlichen und demokratischen Verfassung der deutschen Stämme, wobei das ganze Volk berieth und alle gleichberechtigt waren (das fränkische März- oder Maifeld), war so mit der Zeit eine aristokratisch-oligarchische geworden. Der Adel herrschte über die Masse seiner frühern Standesgenossen, als seien diese Heloten und er die erobernde Minderheit."[1]

10. Dem Beispiele der größern Grundherren des höhern Adels folgten in kleinern Bezirken allmählich die niedern fürstlichen oder königlichen Lehens- oder Gefolgsleute, welche von Adel waren und wegen des Reiterdienstes, den sie meist zu leisten hatten, Ritter genannt wurden. Sie suchten durch Kauf, erzwungene Schenkungen oder durch Zulassung von Ansiedelungen auf ihrem Grund und Boden aus der freien Dorfschaft eine grundherrliche und aus den alten freien Hofbesitzern Hörige und Zins- oder Vogtleute zu machen.

---

[1] Dr. E. Jäger ebd. I. 201 f. Anm.

Höchst lehrreich und für die allgemeine Beurtheilung der historischen Entwicklung von Bedeutung ist die hier klar zu tage tretende Thatsache, wie die ursprüngliche Entwicklung und Fortbildung einer neuen Eigenthumsordnung, des Feudalwesens, vorwiegend durch politische Verhältnisse und Rechtsanschauungen bestimmt und beherrscht wird. Durch die Latifundienbildung in der Karolingerzeit gewinnt dann allerdings die feudale Herrschaft in dem Großgrundbesitz als ihrer wirtschaftlichen Unterlage wiederum ein entscheidendes Mittel, um ihre sociale und politische Macht immer fester zu begründen. Die Entwicklung des Feudalwesens bietet jedenfalls einen der interessantesten Belege dafür, wie die Ausbildung der staatlichen, gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Ordnung von der Wechselwirkung politischer, socialer, ökonomischer und ideeller Ursachen bedingt ist.

Um die Mitte des 10. Jahrhunderts war nach hundertjährigem schmerzlichem Ringen der freie Bauernstand zum größten Theile untergegangen, durch persönlich abhängige Leute verdrängt, die, ihrer Wehrhaftigkeit verlustig, in Hörigkeit versunken, den ehemals eigenen, nun aber in den mächtigern Familien des hohen und niedern Adels gefesteten oder in dem Besitze der Kirche befindlichen Boden, oft unter den drückendsten Bedingungen bebauen mußten.

11. Von der Art und Weise, in welcher nunmehr auf grundherrlichem Boden die Landescultur getrieben wurde, kann man am leichtesten eine Vorstellung gewinnen, wenn man an die Villenanlagen Karls des Großen denkt[1].

In der Mitte der Anlage befand sich der Königshof, von dem aus die in unmittelbarer Nähe liegenden Ländereien durch königliche Ministerialen bestellt wurden. Die Oberaufsicht über das ländliche Gesinde und die Handwerker führte ein vom Könige ernannter Herrschaftsrichter. Allein lange nicht alle zum Königshofe gehörigen Ländereien konnten auf eigene Rechnung und von dem einen Mittelpunkte aus bebaut werden. Vielmehr mußte der größte Theil derselben entweder freien Bauern als Lehen oder Hörigen als Zinsgut überlassen werden. So entstand rings um den Königshof herum eine große Anzahl von Bauernhöfen, welche mit dem Königshofe zusammen die königliche Villa bildeten.

Diese Einrichtung fand nun seitens der Grundherren allenthalben Nachahmung. Der Frohnhof, in welchem der Grundherr selbst wohnte,

---

[1] Vgl. A. Samter, Das Eigenthum in seiner socialen Bedeutung S. 180 ff.

bildete den Mittelpunkt seines Landgebietes. Die zum Frohnhof gehörigen Ländereien wurden für eigene Rechnung der Grundherrschaft bebaut und von einem Vogt verwaltet[1]. Der größte Theil der Ländereien jedoch fand auch hier seine Bestellung durch zins- und frohnpflichtige Kolonen.

Auf dem Herrenhofe oder in dessen Nähe siedelten sich die zur Bestellung seiner Aecker nothwendigen Arbeitsleute und Kolonen an. Außerdem befanden sich dort die Handwerker des Frohnhofes und die Kriegsmannschaft. Die Bergschlösser oder Ritterburgen waren z. B. derartige Frohnhöfe, mit dem Dorfe am Fuße des Berges, um im Falle der Noth den Hörigen, Ministerialen und Dienstmannen Schutz gewähren zu können. Bei ausgedehntem Besitz wurden von einem und demselben Grundherrn verschiedene Herrenhöfe mit je einem oder mehreren Bauerndörfern angelegt, oder man gründete endlich auch grundherrliche Dörfer ohne einen eigenen Frohnhof. Schließlich fanden sich in manchen Gegenden ebenfalls zinspflichtige Einzelbauernhöfe, die sogen. Meierhöfe[2].

12. Verschiedene Umstände wirkten zusammen, um in der Zeit vom 10.—15. Jahrhundert die Lage des deutschen Bauernstandes wiederum nach und nach zu verbessern, ja sogar zu einer blühenden zu gestalten.

Seit dem 10. Jahrhundert gewannen die Städte immer mehr an Bedeutung und Macht. Um die Mitte des 12. Jahrhunderts war die städtische Bürgerschaft schon zu einer selbständigen Körperschaft geworden. Es lag im Interesse der vollen wirtschaftlichen Selbständigkeit, daß innerhalb des städtischen Weichbildes nach Möglichkeit alle für die Befriedigung der Lebensbedürfnisse nothwendigen Mittel producirt würden. Darum

---

[1] Die in unmittelbarem Zusammenhang mit dem Frohnhof stehenden Ländereien hießen *terrae Salicae*, Salgüter, Salländer, oder auch Allodien, da sie vollfreies Eigenthum der Grundherren zu sein pflegten.

[2] Vgl. Maurer, Einleitung zur Geschichte der Mark-, Hof-, Dorf- und Stadtverfassung und der öffentlichen Gewalt (München 1854) S. 263 f. 287 f. — Eine vollständige Arrondirung der grundherrlichen Besitzungen scheint jedoch nicht immer oder wenigstens nicht für die Dauer erreicht worden zu sein. Beim Ausgang des Mittelalters bestehen die landesherrlichen, geistlichen und adeligen Besitzungen, wenn sie auch den größten Theil des Grundeigenthums umfassen, „noch keineswegs aus großen, zusammenhängenden Ländereimassen, sondern vorherrschend aus einzelnen Höfen, die in verschiedenen, oft weit voneinander entfernten Dörfern gelegen waren. Geschlossene Dörfer, worin eine Gutsherrschaft im Alleinbesitz des Bodens war, fanden sich nur wenige; in sehr vielen gab es zwei, drei oder vier Grundherren, die von ihren Frohn- oder Herrenhöfen und den diesen untergeordneten Nebenhöfen das Land bewirtschaften ließen." Vgl. Joh. Janssen, Geschichte des deutschen Volkes seit dem Ausgang des Mittelalters I (15. Aufl. 1890), 297.

suchte die Stadtgemeinde, sei es durch Kauf, Schenkung oder Eroberung, sich in den Besitz größerer Landgebiete zu setzen, ihre Machtsphäre über das eigentliche Stadtgebiet hinaus zu erweitern, als Grundherrin benachbarter kleinerer Städte und Dörfer diesen gegen Dienst und Lieferungen Schutz zu gewähren. Da die Bauern in jenen städtischen Gebieten durchgehends eine bessere Behandlung erfuhren, so geschah es, daß vielfach die Hörigen benachbarter Feudalherren sich als Schutzverwandte oder Beisassen in das städtische Gebiet aufnehmen ließen. Um jener damaligen „Landflucht" abzuhelfen, sahen sich die adeligen Grundherren genöthigt, da Waffengewalt und kaiserliches Verbot nichts fruchteten, die ihnen untergebenen Bauern milder zu behandeln, die Abgaben zu erleichtern und größere Freiheit ihnen zu gewähren.

Dazu kamen noch die vielen anderweitigen Auswanderungen deutscher Bauern, welche wiederum eine Verbesserung der Lage der Zurückbleibenden im Interesse der Grundherren selbst bedingten.

Schließlich wirkten auch die günstigen Bedingungen, welche den zu Anfang des 13. Jahrhunderts nach Norddeutschland in großer Zahl wandernden niederländischen Bauern gewährt wurden, günstig auf die Gesamtlage des deutschen Bauernstandes zurück.

(Fortsetzung folgt.)

Heinrich Pesch S. J.

Pascals letzte Jahre.

II.

1660—1662.

Es scheint, daß Pascal nicht zu jener Reise nach Saumur kam; wenigstens feierte er dort nicht, wie beabsichtigt, das Weihnachtsfest. Denn schon am 10. November erhielt er in Paris einen Brief seiner Schwester Jacqueline. Diese hatte dafür gesorgt, daß der Neffe Stephan, der nach königlichem Verbot nicht länger bei den Einsiedlern von Port-Royal erzogen werden konnte, zum Onkel Blasius nach Paris kam, und sie zeigte dies dem Bruder in ihrer charakteristischen Weise an:

„Guten Tag und gutes Neujahr, mein sehr lieber Bruder! Du zweifelst gewiß nicht daran, daß ich Dir ein glückliches Neujahr bereits seit dem Anfang des

selben gewünscht habe, obgleich ich es Dir erst am Ende sagen kann. Ich bin sicher, Du wunderst Dich darüber, daß ich Dir zuvorgekommen bin. Aber es war vernünftig, daß der Wunsch damit endigte, womit er begonnen hatte, und ich Dir die Versicherung gebe, daß dieses Jahr, das ich von ganzem Herzen Gott geschenkt habe, Dir nichts von allem dem geraubt hat, was Du in seiner Gegenwart von mir verlangen konntest. Mein Gott, wenn ich bedenke, wie diese Trennung, welche die Natur allem Anscheine nach fürchten mußte, so angenehm verlaufen, und wie schnell dieses Jahr vorübergegangen ist, so kann ich mich des Verlangens nach der Ewigkeit nicht mehr erwehren. Denn in Wahrheit, die Zeit ist ein gar geringes Ding. Aber ich will mich auf diesen Gedanken nicht weiter einlassen, da er mich sehr weit führen könnte, — auch bin ich ganz unabsichtlich darauf gekommen; denn deshalb schreibe ich Dir nicht; auch nicht, um mir diesen Trost zu geben, da dies einer Ordensfrau, die nur in Gott Trost suchen muß, unwürdig wäre; endlich auch nicht, um Dir eine Genugthuung zu verschaffen, da ich dessen mich nicht für würdig halte, — sondern ich schreibe Dir einzig, um Dir zu gratuliren, daß Du Familienvater geworden bist" u. s. w. [1]

Pascal ließ den Neffen im Collegium von Harcourt, dessen Vorsteher der große Jansenistengönner Fortin war, Philosophie studiren, da der Knabe damals entschlossen war, sich dem geistlichen Stande zu widmen.

Pascal selbst scheint sich wieder etwas erholt zu haben; denn er fand Kraft und Lust, ein Unternehmen zu Ende zu führen, dessen man sich bei ihm in seinen damaligen Umständen und besonders nach dem Brief an Fermat gewiß am wenigsten versehen hätte. Mit einigen wohlhabenden und vornehmen Freunden war er nämlich übereingekommen, öffentliches Fuhrwerk einzuführen, d. h. Kutschen, welche gegen das einheitliche Entgelt von fünf Sols zu jedermanns Benutzung stehen sollten. Wer würde bei den heutigen Pferdebahnwagen, Stadtomnibussen und Droschken verschiedener Güte daran denken, daß Blasius Pascal, der große Mathematiker und Jansenist, die erste Anregung zu all diesen Bequemlichkeiten gegeben? Das erste Finanzcomité, dem im Januar 1662 das königliche Privileg zu dem Unternehmen ertheilt wurde, bestand aus dem Marquis de Sourches, dem Herrn de Crénan und dem Herzog de Roannez. Bald konnte Me. Périer dem Herrn Arnauld von Pomponne von dem großen Erfolg des Unternehmens melden, dessen Leitung Blasius führte. Von letzterem findet sich dagegen ein Billet, worin er kurz berichtet, bei dem petit coucher des Königs hätten zwei sehr hochgestellte und sehr geistreiche Personen gegen das Unternehmen eine sehr gefährliche Batterie aufgefahren, welches sie dadurch verderben und unmöglich machen wollten, daß sie es in den Augen Sr. Majestät lächerlich erscheinen zu lassen versuchten. Der König aber habe ganz trocken die Schönheit und den Nutzen des Unternehmens betont, wodurch die andern den Muth zu weitern Versuchen verloren hätten und nicht mehr auf die Sache zurückgekommen seien [2].

Wenn in diesem Falle der König auf seiten der jansenistischen Unternehmer stand, die hier die Vertreter des öffentlichen Wohles und der Vernunft waren,

[1] Vgl. den ganzen Brief bei *Cousin*, Jacqueline p. 305 s.

[2] Vgl. *de Monmerqué*, Les carosses à 5 sols, ou les omnibus du XVIIe siècle. Paris 1828.

so trat er dafür an anderer Stelle um so entschiedener gegen die Secte auf. Der Waffenstillstand, welcher wegen oder doch infolge des „Wunders" zwischen Regierung und Port-Royal eingetreten war, sollte jetzt einem entscheidenden Kampfe weichen. Das ewige Gezänke der „Factums", welches den Provincialbriefen gefolgt war, das stetige Wachsen des Einflusses der Partei auf den hohen wie niedern Clerus aller Provinzen, die nach und nach immer mehr sich ausbildende Freundschaft der „Kabale" mit allen dem Hofe feindlichen Elementen, besonders deren Eintreten und Wühlen für den verbannten Retz, ließen endlich Ludwig XIV. ein entscheidendes Wort sprechen, das eine rasche Ausführung der vom Papst erlassenen Urtheile und Vorschriften vom französischen Episkopat heischte. Nach dem Streit der „Factums" folgt daher jetzt die Periode der „Formulare", d. h. die Bemühungen einerseits des rechtgläubigen Episkopats, eine ehrliche Unterschrift unter eine klare und bestimmte Glaubensformel in betreff der jansenistischen Irrlehren von den Anhängern Port-Royals zu erlangen, andererseits der Secte, eine solche zu umgehen oder in heuchlerischer Weise zu leisten.

Bereits 1657 (17. März) hatte der Clerus auf seiner Pariser Nationalversammlung die so klare und entschiedene Constitution Alexanders VII. angenommen und sich über ein von allen Clerikern und Ordensleuten zu unterzeichnendes Formular geeinigt. Allein die jansenistische Intrigue und die von ihr aufgestachelte gallikanische Eifersucht wußten die Durchführung zu hintertreiben. Die Folgezeit aber lehrte, wie nothwendig endlich in einer solchen Lebensfrage, wie es die Lehrentscheidung der Kirche für das ganze religiöse Leben eines Landes sein muß, volle Entschiedenheit und Klarheit war. Und so erhielt denn die Versammlung des Clerus 1660 vom Könige den Auftrag, diese Klarheit endlich herbeizuführen.

Inzwischen wurden auch noch andere Maßregeln gegen den Hauptherd der Intriguen und der „Kabale", wie die Secte ganz kurz genannt wurde, ins Werk gesetzt. Der Civillieutenant Daubray erschien ein erstes Mal am 23. April 1661 in Begleitung des königlichen Procurators zu Port-Royal in der Stadt und verkündete den Befehl des Königs, daß innerhalb dreier Tage die Pensionärinnen zu entlassen seien. Bei einem zweiten Besuch am 4. Mai überbrachte er die Weisung, auch die Novizen und Postulantinnen nach Hause zu schicken. Herr Singlin, der den Titel eines Obern führte, mußte sich zurückziehen und entging mit genauer Noth der Bastille, Sacy mußte Port-Royal des Champs verlassen u. s. w. Die beiden Nichten Pascals, Margarethe und Jacqueline, kehrten zu ihrer Mutter zurück, welche inzwischen in Paris, Rue Neuve-Saint-Etienne, Wohnung genommen hatte.

In Gegenwart eines neuen Superiors hielt der Generalvicar dann Visitation in den beiden Klöstern und erkundigte sich nach der Orthodoxie der Schwestern. Jacqueline hat uns ihr Verhör aufbewahrt.

„Er fragte mich, ob ich, seit ich in diesem Hause sei, keine Aenderung in der Lehre bemerkt habe. Ich antwortete ihm, es sei noch gar nicht so lange, daß ich hier sei; was ich ihm aber sagen könne, sei dies, daß ich hier durchaus nichts gehört und gelernt habe, als was man mir seit meiner Kindheit beigebracht habe. — Ob ich in meiner Kindheit gelernt habe, Christus sei für alle Menschen gestorben? Ich

erinnerte mich nicht, daß das in meinem Katechismus gestanden. . . . — Ob man, seit ich hier sei, über diesen Punkt nichts gelehrt habe? Nein. — Was ich denn darüber denke? Ich habe nicht die Gewohnheit, diese Stoffe zu ergründen, die mit dem praktischen Leben nichts zu thun haben. Trotzdem scheint mir, man müsse glauben, unser Heiland sei für alle Menschen gestorben; denn ich erinnere mich zweier Verse, die in dem Gebetbuch standen, welches ich in der Welt hatte und später noch lange bewahrte, wo es von unserem Herrn hieß:

‚Tu n'as pas dédaigné, pour sauver tout le monde,
D'entrer dans l'humble soin d'une Vierge féconde.'

Dabei lachte er ein wenig und sagte: ‚Das ist gut.'" U. s. w.[1]

Auf Geheiß und Drängen des Königs veröffentlichten endlich am 8. Juni 1661 auch die beiden Generalvicare von Paris ein Hirtenschreiben, worin alle Kleriker und Ordensleute &c. zur Unterschrift des beigefügten Formulars aufgefordert wurden. Dieses Formular lautete: „Ich unterwerfe mich ehrlich der Constitution des Papstes Innocenz X. vom 31. Mai 1653 nach ihrem wahren Sinn, der durch die Constitution unseres Heiligen Vaters, des Papstes Alexanders VII., vom 16. October 1656 erklärt ist. Ich erkenne an, daß ich im Gewissen zum Gehorsam gegen diese Constitutionen verpflichtet bin, und ich verurtheile mit Herz und Mund die Lehre der fünf Sätze des Cornelius Jansenius, enthalten in seinem Buche mit dem Titel ‚Augustinus', das diese beiden Päpste und die Bischöfe verurtheilt haben; welche verurtheilte Lehre durchaus nicht die des hl. Augustinus ist, welch letztere Jansenius schlecht und gegen den wahren Sinn dieses heiligen Lehrers erklärt hat."

Dieses für ganz Frankreich gleiche, auf der Clerusversammlung gemeinsam festgesetzte Formular ließ, so scheint es, nach der dogmatischen Seite an thatsächlicher Klarheit nichts zu wünschen übrig. Und dennoch glaubten die von den Führern der Partei berathenen Generalvicare ein Mittel gefunden zu haben, zu gleicher Zeit das Formular unterschreiben und doch die verpönte Lehre beibehalten zu lassen. Dieses Kunststück sollte der begleitende Hirtenbrief leisten. In diesem seltsamen Schriftstück wird erstens der Hauptnachdruck auf den Befehl des Königs gelegt, der die Versammlung des Clerus gezwungen habe, die Unterzeichnung eines Formulars vorzuschreiben. Die Absicht dieser Betonung der weltlichen Autorität in einer ganz geistlichen Angelegenheit ist klar genug; man braucht nur oberflächlich die Schriften der Jansenisten zu durchgehen, um zu gewahren, daß die Generalvicare verstanden worden waren. So freigebig man sonst im Einräumen von Machtbefugnissen an die französische Krone war, wenn sie sich gegen Rom wendete, so eifersüchtig wachte man diesmal darüber, daß die Regierung sich nicht das Recht anmaße, ein Glaubensbekenntniß von ihren Untergebenen zu verlangen, das doch Rom schon seit Jahren vorgeschrieben und verlangt hatte. Noch stärker aber ist die Erklärung der Generalvicare über die Tragweite des Formulars. Sie behaupten nämlich, die Unterschrift unter dasselbe solle dadurch allem Streit und gegenseitigen Ver-

[1] Vgl. das ganze Verhör: *Cousin*, Jacqueline p. 311 ss.

klagen und Beschimpfen ein Ende machen, daß man durch sie erkläre: 1. die vom Papst verurtheilte Lehre der fünf Sätze als häretisch zu verurtheilen; 2. über das Factum aber, d. h. die Frage, ob die Sätze in dem verurtheilten Sinne von Jansenius herrührten, ein ehrfurchtsvolles Stillschweigen beobachten zu wollen. Sieht man diese Erklärung genau an, so stimmt sie aufs Haar mit den Behauptungen der letzten Provincialbriefe Pascals, und in der That sagt der Recueil d'Utrecht: „Man glaubt, Pascal habe das Hirtenschreiben verfaßt." „Was damals", sagt Maynard, „nur Conjectur war, ist heute zur Gewißheit geworden." [1] Auch Ste-Beuve scheint Pascal für einen Mitverfasser des Mandements zu halten [2]. Andere Biographen bezweifeln aber mit einigem Recht, wie uns scheint, eine dem Charakter Pascals so wenig entsprechende Handlungsweise. Daß der „große" Arnauld nebst Nicole an der Abfassung betheiligt und das Hirtenschreiben ganz aus ihrer Art und Anschauung erwachsen war, unterliegt keinem Zweifel und wird auch von allen zugestanden.

Aber wer immer das Mandement verfaßt hatte, die Sache selbst war denn doch zu stark! Eine solche offenbare Heuchelei und Betrügerei stieß bei Freund und Feind auf die gerechteste Entrüstung. Baret, ein einflußreicher Jansenist, schreibt:

„Die Generalvicare verlangen die Unterschrift einer Glaubensformel, welche ohne Autorität [?] und gegen alle Formen [?] gemacht ist. Die Auslegung, welche sie davon geben, ist den Absichten der Versammlung, welche die Formel verfaßt, ganz entgegen. Sie geben jedoch, ich sage nicht bloß dem König, sondern selbst dem Publikum kein Zeichen, daß sie dieses Formular verurtheilen [! ?]. Vielmehr legen sie es aller Welt zur Unterschrift vor und folglich zur Annahme mit derselben Ehrfurcht und Unterwürfigkeit, womit die Kirche ihre Kinder zur Annahme ihrer eigenen Entscheidungen verpflichtet."

Abbé Leroy, ein anderer Freund Port-Royals, sagt seinerseits:

„. . . Können die Generalvicare den natürlichen Sinn der so natürlichen Ausdrücke des Formulars ändern? Werde ich darum weniger ein Betrüger sein vor Gott und den Menschen? Das heißt doch nur mit der Welt seinen Spott treiben, sich selbst schmeicheln und elend verblenden."

Wie aber die Häupter von Port-Royal, Arnauld und Nicole an der Spitze, zu einem so unglücklichen Versuch, „Ziege und Kohl zu retten" [3], kamen?

„Man kann freilich sagen," meint Reuchlin, „er (Arnauld) war nicht in der Stellung der andern [die unterschreiben mußten], welche jeder nur seine eigene Person aufs Spiel setzten. Es schauten die Augen der Seinigen auf ihn; aus Ehrfurcht für seinen Charakter und seine Gelehrsamkeit hatten sie den Widerstand bis jetzt fortgesetzt. Allein seine Pflicht schien nun die des Feldherrn zu sein, welcher das Leben seiner Soldaten möglichst zu schonen hat, während diese ver-

---

[1] Provinciales II, 424.

[2] „La soeur Euphémie n'ignorait pas la part, que son frère avait dans ce premier projet d'une signature ainsi motivée et interprétée: elle savait qu'il ne s'y était entremis que par pur zèle." Port-Royal III, 340.

[3] So nennt ein anderer Jansenist das Mandement.

pflichtet sind, es ohne rückwärts zu schauen der Gefahr auszusetzen. Besonders lag ihm das Schicksal Port-Royals, das seiner Familie, am Herzen. Aber dennoch bleibt es fest, daß, wo immer die Wahrheit und Ueberzeugung einer äußern, auch noch so guten Absicht zum Opfer gebracht wird, die Wurzel der jesuitischen Moral wurzelt. Und nicht viel anders kann über seinen Wunsch geurtheilt werden, mit der römischen Kirche, mit welcher er doch nicht mehr in einer Gemeinschaft des Glaubens stand, im Verbande zu bleiben. Freilich lag diesem Wunsche der Gedanke zu Grunde, die Wahrheit sei in ihr nur für eine Weile verfinstert, sie werde sich schon wieder als die wahrhaft katholische zu erkennen geben." [1]

Der letztern Meinung waren mit Arnauld freilich alle Jansenisten. „Die Jesuiten hatten", wie Pascal es ausdrückt, „den Papst überlistet und so die ganze Christenheit meineidig gemacht" bis auf das kleine Häuflein derer von und um Arnauld. Die Sonnenfinsterniß müsse vorübergehen, so glaubte man, nur dürfe man selbst sein kleines Lämpchen nicht auslöschen; denn von ihm werde später das Heil und das Licht ausgehen. Die ganze Kirche, vom Papst angefangen bis zum letzten Gläubigen hinunter, im Irrthum — einzig Port-Royal mit seinen Getreuen im Besitz der lautern Wahrheit! Das ist freilich ein seltener Katholicismus und ein ungewöhnlicher Stolz, aber doch für Pascal und die Seinen eine unumstößliche Wahrheit. Wenigstens behaupten sie das. Inwieweit dabei eine Art innerer Verblendung, die man mit gutem Glauben verwechseln könnte, bei den meisten Nonnen und Laien obwaltete — wer mag's entscheiden? Bei Arnauld und den Theologen hat man Mühe, selbst eine solche anzunehmen. Sie thaten, was sie immer gethan hatten, auch bei dieser Gelegenheit des Formulars: sie suchten einen Ausweg vor der Wahrheit, die Anerkennung oder Verläugnung heischte; aber diesmal sollten auch andere Leute zu ihrer Rettung die krummen Wege mitmachen, welche die Führer so pfiffig gefunden zu haben glaubten. Diese andern aber, welche wenigstens ihren Führern bisher ehrlich geglaubt hatten, welche von dem überzeugt zu sein meinten, was jene ihnen als apostolische, lautere Wahrheit vorgepredigt, welche zur Vertheidigung solcher Wahrheit bis aufs Blut so lange aufgefordert und ermuntert worden waren: kurz, diese andern wurden plötzlich stutzig, sie ahnten etwas wie Verrath und Feigheit und versteiften sich nachgerade darauf, Martyrer für die verfolgte Wahrheit werden zu wollen. Arnauld wollte Port-Royal durch seine menschliche Klugheit vor dem Verderben retten, Port-Royal aber wollte um den Preis seiner jansenistischen Ueberzeugung nicht gerettet werden. Das war wenigstens ehrlich.

Am klarsten und kräftigsten drückt diesen Widerstand gegen die Führung Arnaulds und seiner Genossen die Schwester Pascals selbst am 22. Juni in einem ihrer Briefe an die Mutter Angelica, Tochter d'Andillys, im Kloster von Port-Royal in der Stadt aus. Da der Brief eigentlich für die Augen der verblendeten Häupter geschrieben ist, so sendet sie ihn mit einem Begleitbriefe auch zuerst an Arnauld selbst und bittet diesen, denselben außer der Adressatin niemand als nur einigen Auserwählten und „vielleicht" ihrem Bruder zu

[1] Pascal S. 197.

zeigen, „wenn dieser wohlauf sei". Sie schreibe den Brief, nachdem sie in großer Herzensbitterkeit die heilige Communion empfangen habe. Sie glaube freier als jeder andere reden zu können über dieses schmachvolle Mandement, wegen desjenigen, der einen so großen Theil an ihm habe (qu'elle peut faire plus librement qu'un autre, à cause de celui qui y a eu bonne part). Nach dieser Bemerkung zu schließen, glaubte wenigstens Jacqueline, daß ihr Bruder mit Arnauld und Nicole an der Abfassung des Hirtenbriefes schuld war[1].

Den Brief Jacquelinens an Mutter Angelica selbst müssen wir trotz seines Umfanges im Wortlaut hier mittheilen, da er für den Charakter der Schreiberin nicht weniger wichtig ist als zur Kennzeichnung der Lage. Er lautet:

„Die geringe Beachtung, welche man bisher unsern Schwierigkeiten in der gegenwärtigen Angelegenheit geschenkt hat, würde mich abhalten, sie noch einmal jetzt vorzubringen, da ich sehe, wie wenig man sich aus der Ferne versteht; allein die Sache duldet keinen Aufschub. Ich halte mich für verflichtet, Ihnen zu sagen, daß alle Briefe, welche ich bisher an unsere Mutter schrieb[2], nur das Mandement betrafen, das uns durch den größten Zufall der Welt[3] in die Hände gefallen war, ich würde sagen durch Gottes Vorsehung, wenn man bisher mehr Rücksicht auf unsere Bedrängniß genommen und die Sache irgend welchen Erfolg gehabt hätte.

„Wir verstanden sehr wohl, daß man vorgibt, durch unsere Unterschrift verlange man bloß Ehrerbietigkeit, d. h. Stillschweigen in Bezug auf die Thatsache und Glauben für das, was Glaubensartikel ist. Hierzu waren wir immer bereit; wir sehen aber, daß das in sehr zweideutigen Ausdrücken gesagt ist, welche der christlichen Aufrichtigkeit ganz unwürdig sind. Die Mehrzahl verlangt denn auch von ganzem Herzen, das Mandement möge schlechter sein, damit man es mit einer vollen Freiheit verwerfen könnte, während jetzt mehrere gezwungen sein werden, es anzunehmen, und andere es aus einer falschen Klugheit und wahren Feigheit als ein geeignetes Mittel ergreifen werden, sowohl ihre Person als ihr Gewissen zu retten. Was mich angeht, so bin ich überzeugt, daß dies weder für die eine noch für das andere der Fall sein wird; nur die Wahrheit vermag uns wahrhaft zu befreien. Sie

---

[1] Seltsam genug druckt Cousin, der gegen die Theilnahme Pascals am Mandement ist, diesen Begleitbrief an Arnauld nicht ab. Derselbe findet sich aber in dem Recueil d'Utrecht, Lettres, Opusc. p. 414. — Der Brief war so scharf, daß die Oberin Jacquelinens, Mutter Magdalena du Fargis, den Eifer ihrer Untergebenen einem so gelehrten Manne gegenüber entschuldigen zu müssen glaubte mit dem Worte Pauli: „Sive mente excedimus, Deo; sive sobrii sumus, vobis." Dann fügt sie selbst bei: „Ich kann nicht begreifen, wie es möglich ist, dieses Formular und Mandement zu unterzeichnen, ohne sich zu verstellen und das Gegentheil von dem zu sagen, was wir glauben. Denn ihr wißt, daß wir in betreff der Thatsache im Zweifel sind, und daß es uns unmöglich ist, dies nicht zu sein bei der Kenntniß, welche wir von einem Theil dessen haben, was sich in dieser Angelegenheit ereignet hat" u. s. w.

[2] Leider ist keiner dieser Briefe an die Aebtissin uns erhalten geblieben.

[3] Um die Nonnen besser „vorbereiten" zu können, scheint man ihnen nicht bloß das Formular, sondern auch sogar das Mandement vorenthalten zu haben, das doch überall öffentlich vorgelesen und angeheftet werden sollte. So ehrlich verfuhr man selbst untereinander.

wird dies aber bloß bei jenen thun, die sie selbst ‚befreien‘, d. h. sie mit der ganzen Aufrichtigkeit bekennen, so daß auch sie verdienen, bekannt und anerkannt zu werden als die wahren Kinder Gottes.

„Ich kann nicht mehr länger den Schmerz verbergen, der mir das Herz bis zum tiefsten Grunde durchbohrt, wenn ich sehe, daß die wenigen Personen, denen allein, wie es schien, Gott seine Wahrheit anvertraut hatte, ihm jetzt so untreu sind, daß sie — ich wage es zu sagen! — nicht einmal den Muth mehr haben, sich dem Leiden auszusetzen, da sie doch den Tod gern ertragen müßten, um die Wahrheit laut zu bekennen. Ich kenne die Ehrfurcht, die wir den höchsten Gewalten der Kirche schulden; ich würde zu ihrer unverbrüchlichen Wahrung ebenso gern sterben, wie ich mit Gottes Gnade unter den jetzigen Verhältnissen bereit bin, zu sterben für das Bekenntniß meines Glaubens; aber ich sehe nichts, was leichter wäre, als das eine mit dem andern zu vereinen. Wer hindert alle Cleriker, welche die Wahrheit kennen, bei Vorlegung des Formulars zur Unterschrift zu antworten: ‚Ich kenne die Ehrfurcht, die ich den Herren Bischöfen schulde; allein mein Gewissen verbietet mir, zu unterschreiben, es finde sich etwas in einem Buche, in dem ich es nicht gesehen habe‘? darauf mag man dann in Geduld abwarten, was weiter erfolgt. Was fürchten wir? Verbannung für den Weltclerus, Zerstreuung für die Ordensfrauen, Beschlagnahme des Klostergutes, Gefängniß oder gar Tod? Aber ist das nicht unsere Ehre, und muß das nicht unsere Freude sein? Geben wir entweder das Evangelium auf, oder befolgen wir auch die Grundsätze des Evangeliums, und schätzen wir uns glücklich, etwas für die Gerechtigkeit zu leiden!

„Aber vielleicht wird man uns aus der Kirche ausscheiden? Allein wer weiß denn nicht, daß niemand gegen seinen Willen aus ihr ausgeschieden werden kann, und daß der Geist Jesu Christi das [oder der] einzige ist, um seine Glieder mit ihm und untereinander zu verbinden, wir also wohl der äußern Merkmale, niemals aber der innern Wirkung dieser Verbindung beraubt werden können, solange wir die Liebe bewahren, ohne welche keiner ein lebendiges Glied dieses heiligen Leibes ist? Und sieht man denn nicht, daß, solange wir nicht Altar gegen Altar errichten und innerhalb der Grenzen eines einfachen Seufzens und der Sanftmuth verharren, mit der wir unsere Verfolgung ertragen, die Liebe, welche uns lehrt, selbst unsere Feinde zu umfassen, uns unverbrüchlich mit der Kirche vereinigt, und daß nur sie [die Jesuiten und ihr Anhang] von der Kirche getrennt sein werden, indem sie durch die Spaltung, welche sie hervorrufen möchten, das Band der Liebe zerreißen, welches sie mit Jesus Christus vereinigte und sie zu Gliedern seines Leibes machte? [1]

„Ach, meine Schwester! Welche Freude müßten wir verkosten, wenn wir verdient hätten, für Jesus Christus eine merkliche Verdemüthigung zu erdulden! Aber man hat zu gut vorgesorgt, um dies zu verhindern, wenn man die Wahrheit so verhüllt, daß die Klügsten Mühe haben, sie zu erkennen. Ich bewundere die Findigkeit und Schärfe des Geistes, und ich gestehe, daß es nichts Geschickteres gibt als dieses Mandement. Ich würde einen Ketzer sehr nach der Art loben, in welcher der Hausvater den ungetreuen Verwalter lobte, wenn er sich so geschickt seiner Verurtheilung entzogen hätte. Aber daß Gläubige, welche die Wahrheit und die katholische Kirche kennen und für wahr halten, solche Schleichwege und Maskirung brauchen, ist,

[1] Wer will den Protestanten verargen, daß sie die Jansenisten in Bezug auf so manche Lehre zu den Ihrigen zählen? Was hier Jacqueline über die unsichtbare Kirche vorträgt, ist doch wahrlich nicht mehr katholisch.

glaube ich, in den vergangenen Jahrhunderten niemals erhört worden, und ich bitte Gott, er möge uns lieber alle gleich sterben lassen, als daß durch uns eine solche Handlungsweise in seiner Kirche eingeführt werde. In Wahrheit, meine liebe Schwester, ich kann kaum glauben, daß eine solche Weisheit vom Vater des Lichtes komme; ich halte vielmehr dafür, daß sie eine Offenbarung des Fleisches und Blutes ist[1]. Verzeihen Sie mir, ich bitte Sie, liebe Schwester; ich rede im Uebermaß eines Schmerzes, von dem ich vorausfühle, daß er mich niederwerfen wird, wenn ich nicht den Trost habe, zu sehen, daß wenigstens einige Personen sich freiwillig als Opfer der Wahrheit anbieten und entweder durch eine wahre Standhaftigkeit oder durch eine freiwillige Flucht gegen alles protestiren, was die andern thun werden.

„Ich glaube, daß Sie hinreichend wissen, es handle sich hier nicht allein um die Verurtheilung eines heiligen Bischofs, sondern es umfasse seine Verurtheilung auch diejenige der Gnade Jesu Christi, und es sei mithin der Gipfel des Unglücks, wenn unser Jahrhundert unglücklich genug wäre, daß keiner sich fände, der für die Gerechtigkeit selbst sterben wollte. Ist man nicht wenigstens verpflichtet, standhaft zu bleiben, so daß man nicht Anlaß gibt, zu glauben, man habe die Wahrheit verurtheilt, oder dergleichen gethan, als verurtheile man sie? Ich bitte Sie, meine liebste Schwester, sagen Sie mir im Namen Gottes, welchen Unterschied finden Sie zwischen all diesen Schleichwegen und der Handlungsweise, einem Götzenbild Weihrauch zu streuen unter dem Vorwand, man habe ein Kreuz im Aermel?[2]

„Sie werden mir vielleicht sagen, das gehe uns nichts an wegen des besondern Formulars, das man uns vorlegt[3]. Darauf antworte ich ein doppeltes. Erstens lehrt uns St. Bernhard in seiner bewundernswerthen Art zu reden, daß auch die geringste Person in der Kirche nicht bloß aus allen Kräften schreien darf, sondern soll, wenn sie die Bischöfe und Hirten der Kirche in dem Zustande sieht, in dem wir sie erblicken! Wer kann es übel gethan finden, sagt er, wenn ich, der ich ein kleines Schäflein bin, schreie, um meinen Hirten zu wecken, den ich eingeschlafen und nahe daran glaube, von einem reißenden Thier verschlungen zu werden? Wenn ich undankbar genug wäre, es nicht aus Liebe zu ihm und aus Dankbarkeit gegen ihn zu thun, müßte ich es nicht thun aus Furcht vor meiner eigenen Gefahr? Denn wer wird mich vertheidigen, wenn mein Hirt zerrissen ist? Das sage ich nicht für

---

[1] Auch hier könnte man allenfalls eine Anspielung auf Pascal finden, der, wie Arnauld die Seinigen, seine Schwester vor der Verfolgung retten wollte.

[2] Faugère bemerkt mit Recht zu dieser Stelle, sie wende gegen die Jansenisten einen Vorwurf, den Pascal im fünften Provincialbrief gegen die indischen und chinesischen Jesuiten geschleudert habe; was aber noch pikanter sei, sie wende ihn in erster Linie gegen Pascal selbst; sie denke bei dieser Stelle ganz besonders an ihn und wolle ihn wegen seines Versuchs einer Zweideutigkeit beschämen. Vgl. *St.-Beuve*, Port-Royal III, 349. Cousin unterdrückt gerade diese so bezeichnende Stelle!

[3] Um den ärgsten Bedenken der Nonnen zu begegnen, hatte man sich mit den Generalvicaren dahin geeinigt, daß sie Mandement und Formular zusamt einer allgemeinen Erklärung unterschreiben sollten: „sie bekännten sich unbedingt und ohne Rückhalt zu dem Glauben der katholischen Kirche, sie verdammten alle von ihr verdammten Irrthümer und wollten diese ihre Glaubensverfassung durch ihre Unterschrift bezeugen". Das nennt Jacqueline mit Recht ein „besonderes" Formular, da es eben alles beim alten ließ.

unsere Väter und Freunde; ich weiß, sie haben einen ebenso großen Abscheu wie ich gegen jede Maskirung; sondern ich sage es für den allgemeinen Zustand der Kirche und um mich vor mir selbst zu rechtfertigen wegen des Interesses, das ich daran nehme.

„Zweitens antworte und gestehe ich Ihnen, liebe Schwester, daß ich einstweilen Ihr Formular [1], wie es liegt, nicht ganz billigen kann. Ich möchte an einzelnen Stellen einige Aenderungen. Die erste gleich am Anfang; denn es scheint mir hart, daß wir, wie wir einmal sind, uns so frei anbieten, Rechenschaft von unserem Glauben zu geben. Ich wollte es nichtsdestoweniger thun, jedoch mit einer kleinen Einleitung, die allen Folgen und allem Aergerniß zuvorkäme. Denn Sie zweifeln nicht daran, daß diese Art der Unterschrift und des Glaubensbekenntnisses eine Machtusurpation von gefährlichen Folgen ist, besonders da so etwas auf Geheiß des Königs („par l'autorité du Roy") geschieht, dem jedoch der Einzelne nicht widerstehen soll. Wenigstens aber soll man irgendwie zu verstehen geben, man thue es, wissend, was man thut, und man thue es nicht als etwas Schuldiges, sondern indem man der Gewalt nachgibt, der man weicht, um kein Aergerniß zu geben. Zweitens wünschte ich eine Aenderung gegen Ende. Dort möchte ich nicht, daß wir überhaupt von den Entscheidungen des Heiligen Stuhles sprächen. Denn wenn es auch wahr ist, daß wir uns diesen Entscheidungen in Glaubenssachen unterwerfen, so werden doch das Volk aus Unwissenheit und unsere Feinde aus Leidenschaft so das Recht und die Thatsache verwechseln, daß man aus ihnen ein und dasselbe macht. Was thut also Ihr Formular anderes, als die Unwissenden fürchten und die Böswilligen behaupten lassen, daß wir mit allem einverstanden sind und die Lehre des Jansenius verurtheilen, die klar in der letzten Bulle verurtheilt ist?

„Ich weiß wohl, daß man sagt, es stehe Frauen nicht an, die Wahrheit zu vertheidigen, obwohl man sagen könnte, durch eine bedauernswerthe Umkehr aller Dinge müßten Frauen den Muth der Bischöfe haben, da die Bischöfe Mädchenmuth hätten. Aber wenn es nicht unsere Sache ist, die Wahrheit zu vertheidigen, so ist es doch unsere Sache, für die Wahrheit zu sterben.

„Um Ihnen in betreff der Entscheidungen des Heiligen Stuhles meine Gedanken besser auseinanderzusetzen, will ich Ihnen einen Vergleich hersetzen, der mir in den Sinn gekommen ist. Jedermann weiß, daß das Geheimniß der Dreifaltigkeit ein Hauptpunkt unserer Religion ist, den St. Augustinus unzweifelhaft gern bekennen und unterschreiben würde. Und doch, wenn sein Land von einem ungläubigen Fürsten regiert gewesen wäre, der die Einheit Gottes geläugnet und das Bekenntniß einer Vielzahl Götter hätte erzwingen wollen, und nun einige Gläubige zur Stillung aller Unruhen, die ein solches Vorgehen des Königs verursachen müßte, ein Glaubensformular über diesen Punkt aufgesetzt hätten, das lautete: ‚Ich glaube, daß es mehrere Personen gibt, denen man den Namen Gott beilegen kann' ꝛc., ohne weitere Erklärung — ich frage Sie: würde St. Augustin das unterschrieben haben? Ich glaube, nein, und noch weniger glaube ich, daß er es gedurft hätte. Obgleich es eine unzweifelhafte Wahrheit ist, so wäre es doch nicht die rechte Zeit gewesen, sie auf diese Weise zu bekennen. Sie können leicht selbst die Anwendung dieses Vergleiches machen.

„Man wird vielleicht sagen, unsere Autorität sei mit derjenigen des hl. Augustinus nicht zu vergleichen, sie sei eben gleich Null. Darauf antworte ich, daß ich von

[1] D. h. den besondern Zusatz für die Nonnen.

St. Augustinus nur in Bezug auf die Antwort geredet habe, welche Sie mir dieser Tage auf meine Zweifel gaben, indem Sie sagten, man lache über unsere Furcht, und St. Augustinus würde das unterschreiben, was wir zu unterschreiben fürchten. Aber was ich von St. Augustinus sage, sage ich von Ihnen und von mir und den geringsten Personen der Kirche; denn das wenige Gewicht ihrer Autorität macht sie nicht weniger schuldig, wenn sie es gegen die Wahrheit mißbrauchen. Jeder weiß, wie Herr de St-Cyran es oft und oft sagte, daß die kleinste Wahrheit des Glaubens mit derselben Treue vertheidigt werden muß wie Jesus Christus selbst. Wo ist der Gläubige, der nicht Abscheu vor sich selbst empfände, wenn er im Rathe des Pilatus gesessen, wo es sich um die Verurtheilung Jesu Christi handelte, und er sich mit einer doppelsinnigen Abstimmung begnügt hätte, die ebensowohl ein Schuldig als ein Unschuldig bedeuten konnte? Führen Sie selbst den Vergleich aus, ich bitte Sie. Mein Brief ist so schon überlang.

„So, meine Schwester, da hätten Sie meine Gedanken über das Formular. Ich wünschte es klar in seinem ganzen Inhalt, und man könnte, so scheint mir, an die Spitze des Mandements setzen: ‚Da das Beste, was man in der Unwissenheit [1], in welcher wir uns befinden, durch die uns befohlene Unterschrift von uns verlangen kann, ein Zeugniß der Aufrichtigkeit unseres Glaubens und unserer vollkommenen Unterwerfung unter die Kirche, den Papst, ihr Haupt, und den Erzbischof von Paris, unsern Obern, ist; da wir ferner nicht glauben, daß man das Recht habe, auf diese Weise von Personen ein Glaubensbekenntniß zu verlangen, die nie jemandem Anlaß gaben, an ihrem Glauben zu zweifeln [?!]: so bekennen wir nichtsdestoweniger zur Verhinderung von Aergernissen und schlimmem Verdacht, den unsere Weigerung geben könnte, durch dieses öffentliche Zeugniß, daß wir nichts höher achten als den Schatz des reinen, unvermischten Glaubens, den wir um den Preis unseres Lebens bewahren wollen, und daß wir leben und sterben wollen als demüthige Töchter der katholischen Kirche, die alles glauben, was sie glaubt, und die bereit sind, für das Bekenntniß der geringsten Glaubenswahrheit zu sterben.'

„Beten wir zu Gott, liebe Schwester, daß er uns demüthige und stärke; denn die Demuth ohne die Kraft ist ebenso unzureichend als die Kraft ohne die Demuth. Es ist hier mehr als jemals der Ort und die Zeit, daran zu erinnern, daß die Furchtsamen auf dieselbe Stufe gehören wie die Eidbrüchigen und Verfluchten.

[1] Wie Jacqueline und später officiell alle Nonnen sich auf ihre „Unwissenheit in diesen Dingen" berufen können, ist schon nicht leicht zu begreifen. Es ist ergötzlich, wie die Jansenisten sich angesichts eines solchen Briefes der Schwester Ste-Euphemie und anderer Aeußerungen von Nonnen zu helfen suchen, um die Behauptung aufrecht erhalten zu können, die Schwestern hätten sich um die Controverspunkte nicht gekümmert. Zu diesem Zwecke unterdrücken sie erst ganze Stellen; aber da auch das nicht hinreicht, sagen sie: man dürfe sich nicht wundern, daß eine Jungfrau so auf dem Laufenden der Controverse gewesen sei; denn sie habe einen Theil der Bücher noch gelesen, als sie in der Welt war! Das geht denn doch mit Recht selbst dem Freunde Port-Royals, Ste-Beuve, zu weit (Port-Royal III, 351). Es wäre ein verdienstliches Werk, im einzelnen nachzuweisen, wie es mit dem sogen. guten Glauben der Nonnen bestellt gewesen, d. h. wie weit und wie oft sie wissentlich die Unwahrheit gesagt haben. Daß dies bei einzelnen nicht der Fall gewesen, wollen wir annehmen; aber bei sehr vielen müssen wir schon eine volle Kenntniß der Sachlage und damit bewußtes Doppelwesen wie bei den „Herren" voraussetzen.

„Begnügt man sich damit, nun gut. Was mich angeht, ich werde nichts anderes thun. Uebrigens komme, was mag, Gefängniß, Tod, Zerstreuung und Armut, alles scheint mir nicht vergleichbar mit den Aengsten, in denen ich den Rest meines Lebens verbringen würde, wenn ich so unglücklich gewesen wäre, mich mit dem Tode zu verbinden, und zwar bei einer so schönen Gelegenheit, Gott die Gelübde meiner Treue zu beweisen, die meine Lippen so oft ausgesprochen haben.

„Es ist mir gleich, welcher Worte man sich bedient, wenn man nur keine Gelegenheit gibt, zu glauben, wir verurtheilten die Gnade Jesu Christi oder denjenigen, der sie so wahrhaft göttlich auseinandergesetzt hat. Darum habe ich oben den Worten: ‚glauben alles, was die Kirche glaubt', nicht beigefügt: ‚verwerfen alles, was sie verwirft'[1]. Aber ich glaube, es ist nicht an der Zeit, das zu sagen, aus Furcht, man möge die Kirche mit den gegenwärtigen Entscheidungen verwechseln, wie der sel. St.-Cyran sagte, daß, als die Heiden bei dem heiligen Kreuze ein Götzenbild aufgestellt hatten, die Gläubigen nicht mehr gingen, das Kreuz zu verehren, aus Furcht, man könne glauben, sie beteten das Götzenbild an."[2]

Was wohl der „große Doctor" gedacht und gesagt haben mag, als er dieses Schreiben erhielt? Ob er es überhaupt der letzten Adressatin eher mitgetheilt hat, als bis er selbst hinging, um durch seinen Redestrom jeden Eindruck zu verwischen? In der That, Dr. Arnauld wußte trotz allem — und das zeigt am besten seinen ganzen Einfluß auf diese fanatischen Frauengemüther — die Aengste und Bedenken zum Schweigen zu bringen; die Nonnen, welche dem Papst und den Bischöfen sich nicht unterwerfen und gehorchen wollten, unterwarfen dem Redestrom ihres großen Lehrers so vollständig alle Zweifel, daß sie die Feder ansetzten und am 22. Juli 1661 dasjenige als ihr Glaubensbekenntniß unterschrieben, was sie kurz vorher mit Jacqueline als eines Christen unwürdig, als Lüge und Heuchelei verurtheilt hatten. Diese Gewaltthat über das innerste Gewissen ward mancher freilich sehr schwer. Die Priorin, Magdalena du Fargis, erkrankte infolge der Aufregung bis auf den Tod — und Jacqueline selbst fühlte in der That, daß, wie sie vorausgesagt, die Unterschrift ihr Herz gebrochen habe. Sie kränkelte seit dem Tage der Unterzeichnung und starb am 4. October 1661, ihrem 37. Geburtstage.

Als Pascal den Tod der Schwester vernahm[3], sagte er bloß: „Gott verleihe uns die Gnade, so gut zu sterben!"

[1] Fällt hier Jacqueline nicht ein bißchen in die Art Arnaulds? Wer soll aus der Formel: „wir glauben alles, was die Kirche glaubt", herauslesen: „wir verwerfen nicht alles, was die Kirche verwirft"? Die Kirche glaubt, Jansenius sei im Irrthum — glaubt das auch Jacqueline? Nein, und doch unterzeichnet sie: „wir glauben alles, was die Kirche glaubt."

[2] Vgl. *Cousin*, Jacqueline p. 319 ss.

[3] Nach dem Brief der Mutter Angelica von St. Johann scheint man Pascal die Gefahr der Schwester verheimlicht zu haben. Auch Herrn Périer wagte man nicht die ganze Wahrheit zu sagen. Nur Gilberte wußte alles. Erst am 7. October schreibt Mutter Agnes einen Trostbrief an Pascal, der inzwischen wohl alles erfahren hatte. Vgl. die Briefe bei *Cousin*, Jacqueline p. 329—336. Einzelheiten über den Tod werden nicht mitgetheilt.

Wie er sich auch gegen das erste Mandement gestellt haben mag, von nun an wenigstens ist er ganz der Bruder seiner Schwester, der geschworene Feind jeden Schleichweges.

Alle Kunstgriffe der Häupter, alle Opfer des Verstandes und Gewissens der Nonnen waren nämlich umsonst gewesen, sie hatten ihren Zweck durchaus verfehlt. Ein Beschluß des Staatsrathes vom 9. Juli 1661 widerrief das Hirtenschreiben der Generalvicare und verlangte einen einfachen Befehl der Unterschrift des Formulars. Mehrere Bischöfe Frankreichs hatten sich ihrerseits wegen eines so empörenden Schriftstückes an den Papst gewendet, und dieser erließ am 1. August 1661 ein scharfes Breve in der Angelegenheit, worin er die Verfasser als „Urheber eines schändlichen Schismas" bezeichnet. Daraufhin sahen sich denn die Generalvicare genöthigt, ihr erstes Mandement als den beiden apostolischen Constitutionen entgegenstehend zu widerrufen und ein neues zu erlassen, worin sie eine ehrliche und aufrichtige Unterschrift des Formulars verlangten (31. October 1661).

Jetzt war die Noth der „Kabale" eine noch größere als das erste Mal. Mandement wie Formular waren klar, man mußte als seine Ueberzeugung unter das letztere ein einfaches Ja oder Nein setzen und damit entweder die Ketzerei oder die bisherige Zwitterstellung aufgeben. Aber so rasch ergaben sich die Väter der Auswege und Auskunftsmittel nicht.

Arnauld brachte in eine Versammlung der Häupter, zu denen außer ihm Pascal, Nicole, Domat und Roannez gehörten, den Entwurf einer Erklärung, welche die Nonnen ihrer Unterschrift des Formulars beifügen sollten:

„Wir, Aebtissin u. s. w. In Anbetracht unserer Unwissenheit in allen Dingen, welche über unsern Stand und Geschlecht sind, ist alles, was wir thun können, daß wir von der Reinheit unseres Glaubens Zeugniß ablegen. So erklären wir denn sehr gern durch diese unsere Unterschrift, daß wir in der tiefsten Ehrfurcht gegen unsern Heiligen Vater, den Papst, verharren, da unser Kostbarstes der Glaube ist, und daß wir aufrichtig und von Herzen alles festhalten, was Alexander VII. und Innocenz X. entschieden haben, und alle Irrthümer verwerfen, welche sie für verworfen erklärt haben."

Mit einem solchen Zusatz meinten die Väter Port-Royals noch einmal „Kohl und Ziege" zugleich retten zu können. Vor Jacquelinens Tode hätte vielleicht auch Pascal, in dessen Wohnung die Versammlungen meist stattfanden, diesen Ausweg gut befunden, jetzt aber nicht mehr. Es kam unter den Versammelten zu heftigen Kämpfen. Marguerite Périer erzählt uns, in einer letzten Sitzung habe sich die Mehrzahl der Anwesenden durch die Uebermacht Nicoles und Arnaulds hinreißen lassen und für die Unterschrift in dieser Form gestimmt.

„Als mein Onkel, Herr Pascal," berichtet sie wörtlich, „der die Wahrheit über alles liebte, und der trotz seiner Schwäche sehr lebhaft gesprochen hatte, um die andern besser das empfinden zu lassen, was er selbst empfand, dies sah, fühlte er sich so von Schmerz überwältigt, daß er unwohl wurde und Sprache und Besinnung verlor. Jedermann war überrascht davon und beeilte sich, ihn wieder zu sich zu bringen. Darauf zogen sich die Herren zurück, und es verblieben nur Herr v. Roannez,

Herr Domat und Herr Périer, der Jüngere. Als Herr Pascal sich wieder erholt hatte, fragte ihn Frau Périer, welches der Grund dieses Anfalls gewesen? Darauf erwiderte er: ‚Als ich alle diese Personen, die ich als diejenigen betrachte, denen Gott die Wahrheit gezeigt hat, und die ihre Vertheidiger sein sollen, so wanken sah, so gestehe ich Ihnen, mich von einem solchen Schmerz befallen gefühlt zu haben, daß ich ihn nicht mehr ertragen konnte und ihm erliegen mußte.‘"

Wahrscheinlich um neuen Scenen dieser Art zu entgehen, kam man darauf, die entgegenstehende Meinung schriftlich zu bekämpfen. So stellte denn Pascal seine Schwierigkeiten in folgender scharfen Form auf, gegen welche Nicole später seine Gründe geltend zu machen suchte.

„Die ganze Tragweite der heutigen Frage liegt in den Worten: ‚Ich verurtheile die fünf Propositionen im Sinne des Jansenius‘, oder: ‚die Lehre des Jansenius über die fünf Sätze‘; es ist also von höchster Wichtigkeit, zu sehen, wie man unterschreibt.

„Zuerst muß man in Wahrheit wissen, daß kein Unterschied obwaltet, ob ich die Lehre des Jansenius über die fünf Sätze verwerfe oder ob ich dasselbe thue mit Bezug auf die wirksame Gnade, St. Augustin, St. Paulus ꝛc. Das ist auch der einzige Grund, warum die Feinde der wirksamen Gnade sich so viel Mühe geben, diese Klausel durchzusetzen.

„Außerdem muß man wissen, daß die Art und Weise, wie man sich gegen die Entscheidungen des Papstes und der Bischöfe, als diese die Lehre und den Sinn des Jansenius verurtheilten, zu wehren und zu retten suchte, so fein war, daß, wie wahr sie auch im Grunde sein mag, sie doch so wenig klar und so furchtsam war, daß sie der wahren Vertheidiger der Kirche unwürdig scheint [1].

„Die Grundlage dieser Art sich zu vertheidigen bestand darin, daß man sagte, in den Ausdrücken [des Formulars] handele es sich um eine Thatsache und um ein Recht; und daß man dann für das eine Glauben und für die andere Ehrfurcht versprach.

„Es handelt sich also darum, zu wissen, ob wirklich eine vom Recht trennbare Thatsache oder bloß eine Rechtsfrage vorliegt, d. h. ob der dort ausgedrückte Sinn des Jansenius etwas anderes thut als das Recht [einen Glaubenspunkt] zu bezeichnen.

„Der Papst und die Bischöfe sind auf der einen Seite und behaupten, es sei ein Rechts- und ein Glaubenspunkt, zu sagen, ‚die fünf Sätze sind häretisch im Sinne des Jansenius‘; und Alexander VII. hat in seiner Constitution erklärt, ‚um im wahren Glauben zu sein, müsse man sagen, die Worte im Sinne des Jansenius drückten nur den häretischen Sinn der Sätze aus‘; somit schließt die Thatsache eine Rechtsfrage ein und bildet einen wesentlichen Theil des Glaubensbekenntnisses, etwa als ob man sagte: ‚der Sinn Calvins über die Eucharistie ist häretisch‘, was gewiß ein Glaubenspunkt ist.

„Und da kommt nun eine kleine Zahl von Personen, die zu jeder Stunde kleine Flugschriften verfassen, und sagen: Die Thatsache ist ihrer Natur nach trennbar vom Rechtspunkt [2].

[1] Diese Stelle spricht nicht gerade gegen die Annahme, daß Pascal jener ersten Art der Rettung nahe stand.

[2] Sehr schmeichelhaft ist diese Anspielung Pascals auf die Freunde nicht gerade! Und das sind dieselben Freunde, denen er in den Provincialbriefen ein sündhaftes Schweigen vorwarf.

„Man muß schließlich im Auge behalten, daß die Worte ‚Thatsache‘ und ‚Rechtsfrage‘ sich weder im Mandement, noch in den Constitutionen, noch in den Formularen finden [1], sondern bloß in einigen Schriften, die mit der Unterschrift gar nichts nothwendig zu thun haben. Daraufhin erforsche man sich dann über die Unterschrift, welche diejenigen im Gewissen geben können, die sich im Gewissen verpflichtet glauben, den Sinn des Jansenius nicht zu verurtheilen.

„Meine Meinung geht deshalb dahin: wie der Sinn des Jansenius in dem Mandement, in den Bullen und in den Formularen ausgedrückt ist, so muß man ihn bei der Unterschrift auch ausdrücklich ausnehmen, sonst genügt man seiner Pflicht nicht. Behaupten, es genüge, zu sagen, man glaube, was Glaubenssatz sei, um daraus zu schließen, man habe dadurch hinreichend ausgedrückt, daß man den Sinn des Jansenius nicht verurtheile, aus dem einfachen Grunde, weil man sich einbildet, es liege eine von der Rechtsfrage trennbare Thatsache vor, ist eine reine Selbsttäuschung, und zwar aus verschiedenen Gründen. Es genüge, hier den einen anzuführen, daß, da man in allem dem, was man unterschreibt, in keinerlei Weise von Recht und Thatsache etwas ausgedrückt findet, diese zwei Worte keineswegs genug [innern] Bezug aufeinander haben, um nothwendig zu besagen, man verwerfe das eine, wenn man das andere annimmt.

„Wäre in dem Mandement oder in den Constitutionen oder in dem Formular gesagt, man müsse nothwendig nicht bloß den Glaubenspunkt, sondern auch die Thatsache glauben, oder wären Glaubenssatz und Thatsache gleicherweise ausdrücklich zur Unterschrift vorgelegt, wäre überhaupt ausdrücklich und getrennt von Recht und Thatsache die Rede, so könnte man vielleicht sagen, es genüge, ausdrücklich zu unterschreiben, man nehme den Glaubenspunkt an, um dadurch zu zeigen, man nehme die Thatsache nicht an. Da aber diese Worte nur in unsern Gesprächen und in einigen Schriften vorkommen, die von den Constitutionen getrennt sind, die also untergehen können, während die Unterschrift fortbesteht; da diese Worte nicht Relativa oder Gegensätze sind, weder in der Natur der Sache (weil der Glaube nicht nothwendig mit der Thatsache im Widerstreit steht, sondern mit dem Irrthum), noch auch in dem vorliegenden zu unterschreibenden Schriftstück: so kann man unmöglich behaupten, daß das Bekenntniß des Glaubenspunktes nothwendig die Verwerfung der Thatsache einschließe. . . .

„Außerdem ist in diesem Falle das Wort ‚Glaube‘ sehr zweideutig, indem die einen behaupten, die Lehre des Jansenius berühre einen Glaubenspunkt, die andern, es sei eine bloße Thatsache. Wer also einfach sagt, er nehme den Glaubenspunkt an, ohne zu sagen, er nehme die Lehre des Jansenius als einen solchen nicht an, drückt damit das letztere nicht genügend aus, im Gegentheil! Denn es ist die öffentliche Meinung des Papstes und der Bischöfe, die Verurtheilung des Jansenius als Glaubenssatz angenommen zu sehen; alle Welt sagt das auch öffentlich, und keiner wagt öffentlich das Gegentheil zu sagen. So ist es denn über allen Zweifel erhaben, daß ein ähnliches Glaubensbekenntniß wenigstens zweideutig wäre, mithin schlecht.

„Daraus folgere ich: 1. daß diejenigen, welche schlechtweg das Formular ohne alle Restriction unterschreiben, damit die Verwerfung des Jansenius, des hl. Augustinus, kurz der wirksamen Gnade unterzeichnen;

„2. daß derjenige, welcher ausdrücklich die Lehre des Jansenius ausnimmt, dadurch Jansenius und die wirksame Gnade vor der Verurtheilung bewahrt;

[1] Diese Stelle ist der entscheidende Beweis, daß die vorliegende Erklärung sich nicht auf das erste Mandement beziehen kann.

„3. endlich, daß diejenigen, welche unterschreiben, ohne von dem Glauben zu reden und die Lehre des Jansenius ausdrücklich auszunehmen, einen Mittelweg einschlagen, der in Gottes Augen abscheulich, vor den Menschen verächtlich und dazu noch gänzlich unnütz ist für jene, welche man persönlich verderben will." [1]

Das war deutlich und in seinem Schlußsatz sogar sehr scharf, fast als ob es sich gegen Jesuiten gerichtet habe. In der That, man liest die ganze Erklärung ein-, zwei- und auch wohl dreimal, ehe man es glauben kann, daß Blasius Pascal das soll geschrieben haben. Sind denn die Provincialbriefe von einem andern, unbekannten Verfasser? Ist vielleicht seit dem letzten dieser Briefe etwas geschehen, was die Sachlage plötzlich geklärt hat? Ist etwa die Constitution Innocenz' X. „Cum occasione" nicht vom 31. März 1653? Ist etwa der Protest der 38 französischen Bischöfe gegen die jansenistische Unterscheidung von Recht und Thatsache nicht vom 28. März 1654? Ist vielleicht die Bekräftigung dieses bischöflichen Urtheils durch den Heiligen Stuhl nicht vom 29. September desselben Jahres? Haben etwa nicht schon im März 1656 40 Bischöfe und 27 Procuratoren von neuem den Jansenismus, als dem Werk des Jansenius entnommen, verurtheilt und von neuem dem Heiligen Stuhl zur Verwerfung vorgetragen? Und hat Alexander VII. seine so entschiedene Antwort nicht schon am 16. October 1656 gegeben? Auf seiten der Feinde „der Gnade" ist also nichts Neues geschehen. Trotz aller in Pascals Augen jetzt so klaren, unzweideutigen Erklärungen der Gegner hat ein Provincialbrief um den andern das Licht der Welt erblickt, und einer um den andern hat behauptet, es handle sich nicht um einen Glaubenssatz: Jansenius habe niemals das gelehrt, was der Papst verworfen, es sei grobe Verleumdung der Jesuiten, daß die Jansenisten überhaupt etwas anderes glaubten oder wollten, als was alle Katholiken glaubten, u. s. w.

Daß Pascal in seiner Erklärung den Freunden gegenüber ehrlich seine innerste Ueberzeugung sagt, unterliegt keinem Zweifel; es ist möglich, ja wahrscheinlich, daß er auch bei Abfassung der Briefe so dachte, wie er schrieb — die Leidenschaft ist eben solcher Verblendung fähig —; aber warum, so fragt man sich, widerrief denn Pascal jetzt, wo er sich überzeugt halten mußte, daß er in den Provincialbriefen in höchst wichtigen Dingen zum Schaden und Spott ganzer Ordensgenossenschaften thatsächlich Falsches vorgebracht hatte, nicht ebenso feierlich und energisch diese Unwahrheiten in der Oeffentlichkeit? War das etwa nicht seine Pflicht, und mußte ihm sein zartes Gewissen diese Pflicht nicht stündlich vorhalten? Geschah es etwa, weil es — dem Anschein nach — sich nur um Jesuiten handelte? Oder hatte Pascal zu einem öffentlichen Widerruf keine Zeit oder keine Kraft? Aber hätte jene Erklärung an die Freunde mit einer kurzen Einleitung nicht hingereicht? Nein, der einzige erfindliche Grund des Schweigens ist die Parteileidenschaft; das so pathetisch erklärte und stolz betonte Losgelöstsein von aller irdischen Anhänglichkeit an Personen und Dinge, selbst an Port-Royal, war eine Einbildung und Selbsttäuschung; Pascal gehörte

[1] Dieses Promemoria Pascals ist uns nur in der Schrift Nicoles erhalten, worin dieser Satz für Satz Pascal zu widerlegen sucht. Vgl. *Cousin*, Études sur Pascal p. 528 ss.

zu denen, von welchen er schreibt: „Keiner wagt, öffentlich das Gegentheil zu sagen"; er fürchtet, nicht zwar für sich, sondern für Port-Royal, und darum verschweigt er die Wahrheit, wo er hätte sprechen sollen.

Es heißt zwar, Pascal habe mehrere Schriften über diesen Gegenstand verfaßt und sie seinem Freunde und Landsmann Domat mit der Bitte übergeben, dieselben zu verbrennen, wenn die Nonnen in ihrem Widerstand ausharrten, sie aber drucken zu lassen, wenn sie nachgäben. Allein gerade aus dieser Handlungsweise geht hervor, daß es Pascal mehr um die Nonnen als um die Wahrheit, mehr um die „Kabale" als um die ehrliche Pflicht zu thun war [1]. Der Schwager in Clermont war ebenfalls mit dem Formulare und dessen Unterschrift beschäftigt, und zwar ganz im Sinne Pascals, wie denn seit Jacquelinens Tod ein wahrer Ingrimm gegen alles, was Formular hieß, in die Familie gefahren war. Pascal schrieb dem Schwager:

„Sie machen mir ein großes Vergnügen, indem Sie mir im einzelnen Ihre dortige ‚Fronde' mittheilen, besonders weil Sie selbst daran betheiligt sind; denn ich denke, Sie ahmen nicht unsere hiesigen Frondeurs nach, die sich sehr schlecht, wenigstens meiner Meinung nach, des Vortheils bedienen, den Gott ihnen bietet, für die Feststellung seiner Wahrheiten etwas zu leiden. Denn, wenn es sich um ihre eigenen Wahrheiten handelte, so würden sie sich nicht anders benehmen; und es scheint, als wüßten sie nicht, daß dieselbe Vorsehung, die den einen das Licht gibt, es den andern versagt; und es ist, als dienten sie, während sie jene zu überzeugen streben, einem andern Gott als demjenigen, der es zuläßt, daß sich ihrem Fortschritt Hindernisse entgegenstellen. Sie glauben, Gott einen Dienst zu erweisen, indem sie gegen diese Hindernisse murren, als wäre es eine andere Macht, welche ihren Eifer (ihre Frömmigkeit) anregt, und eine andere, welche jenen, die widerstehen, Kraft und Leben gibt. Das ist das Werk des Geistes der Eigenliebe. Wenn wir aus eigenem Antrieb wollen, daß etwas gelinge, so erzürnen wir uns gegen den Widerstand, weil wir in diesen Hindernissen dasjenige herausfühlen, was der Beweggrund unserer Handlung nicht hineingelegt hat. . . . Man handelt, als habe man die Sendung, die Wahrheit zum Triumph zu führen, anstatt daß wir bloß den Beruf haben, für sie zu kämpfen. Der Wunsch, zu siegen, ist so natürlich, daß, wenn er sich mit dem Verlangen deckt, die Wahrheit triumphiren zu lassen, man leicht den einen für das andere nimmt, und glaubt, die Ehre Gottes zu suchen, während man in Wirklichkeit nur seiner eigenen nachjagt. . . . Ich habe mich nicht enthalten können [diese lange Auseinandersetzung über die versteckte Eigenliebe zu schreiben], so sehr bin ich gegen jene erzürnt, welche unbedingt wollen, man solle die Wahrheit glauben, wenn *sie* dieselbe auseinandersetzen. Das hat nicht einmal Jesus Christus in seinem Erdenleben gethan. Das ist eine reine Spötterei" u. s. w. [2]

---

[1] Reuchlin will die übrigen Port-Royalisten durch Pascal selbst rechtfertigen. „Pascal fand es jedoch selbst nicht nöthig, in Beziehung auf seine Provincialbriefe die berichtigende Erklärung öffentlich abzugeben, daß die Differenz nicht bloß in der Auslegung eines Buches, in einem äußern Factum liege, wie er damals gemeint und behauptet, sondern in der Glaubenslehre selbst. — Daß er dies unterlassen, ist ihm von den Vertheidigern des Formulars selbst zum Vorwurf gemacht worden." Pascal S. 211.

[2] Vgl. den genauen Abdruck bei *Cousin,* Pascal p. 453 ss. Der Brief bricht unerwartet ab, die letzte Seite fehlt.

In diesem Brief tritt unserer Ansicht nach der stille Fanatiker Pascal deutlich vor unsere Seele. Zuerst durch die ganz subjective Ekstase des Amulets für Port-Royal gewonnen, dann durch die Häupter desselben zum Streiter Israels gegen die Jesuiten erkoren, hat er sich selbst immer tiefer in die Begeisterung des Hasses hineingearbeitet, die um so vollständiger von ihm Besitz nahm, als er glaubte, „ein dem Herrn wohlgefälliges Werk zu thun". Im entscheidenden Augenblick des Kampfes geschieht dann das „Wunder", es erhebt sich im Heiligthume von Port-Royal jene furchtbare Stimme, die Jesuiten, Bischöfe und Päpste übertönt, die nicht bloß Port-Royal zu seinem neuen Sion weiht, sondern auch ihn, den Beschützer und Vertheidiger der Arche, zu seinem besondern Apostel und Evangelisten salbt. Man müßte Pascals ganzen Charakter nicht kennen, wenn man nach solcher Entwicklung etwas anderes erwartete, als entschiedenen, rücksichtslosen und offenen Widerspruch — wenigstens in Gegenwart der Freunde — gegen alles, was die durch ein Wunder bekräftigte Gnadenlehre Port-Royals anzutasten wagt. Papst und Bischöfe verurtheilen Jansenius und seine Lehre; nun gut, für Pascal ist das ein Zeichen, daß Papst und Bischöfe im Irrthum sind, denn die Lehre des Jansenius kann nicht falsch sein.

„Es gibt vier Sorten von Personen: Eifer ohne Wissenschaft; Wissenschaft ohne Eifer; weder Eifer noch Wissenschaft; endlich Wissenschaft und Eifer. Die drei ersten verdammen ihn [Athanasius-Jansenius], die letzten sprechen ihn frei und werden aus der Kirche ausgestoßen und retten trotzdem die Kirche!" (Pensées.)

Wer ruhig, mit unparteiischen Augen die Sachlage ansieht, kann freilich schwer begreifen, wie ein Mann gleich Pascal so sehr die Grundregel des katholischen Glaubens vergessen konnte; allein man muß festhalten, daß die ganze Erziehung keine normale, keine gläubig warme und begeisterte war, und dann, daß Pascals Geistesanlage neben all ihrer Genialität doch etwas ausgesprochen Krankhaft-Eigensinniges hat, das er zwar mit Gottes Gnade hätte bekämpfen können und müssen, das aber durch die jansenistische Richtung erst recht unter dem Scheine der Tugend zur Entwicklung gelangte. Wir werden gewiß die Empörung Pascals gegen die lehrende Kirche nicht ganz unverschuldet finden; allein bei seiner Anlage und seiner Entwicklung lag vielleicht der verhängnißvolle Fehler viel weiter zurück als die äußersten Folgen. Wie weit aber Pascal um jene Zeit gekommen, zeigen uns folgende „Gedanken".

„Das Stillschweigen ist die größte Verfolgung; niemals haben die Heiligen geschwiegen. Es ist wahr, dazu bedarf es eines Berufes, aber man wird nicht durch einen Staatsrathsbeschluß erfahren, ob man berufen ist, sondern aus der Nothwendigkeit, zu reden. Nachdem aber Rom gesprochen, und man denkt, daß es die Wahrheit verurtheilt hat, und nachdem sie das geschrieben haben, und seit die Bücher, die das Gegentheil behaupteten, censurirt sind, muß man um so lauter schreien, je ungerechter man verurtheilt ist, und je gewaltsamer man das Wort unterdrücken will, bis daß endlich ein Papst kommt, der beide Parteien hört und der das Alterthum befragt, um Recht zu sprechen. Die guten Päpste werden die Kirche noch im Schreien finden.

. . . Die Inquisition und die Gesellschaft, die beiden Geißeln der Wahrheit!

„... Ich fürchte nichts, ich hoffe nichts. Die Bischöfe sind nicht so. Port-Royal fürchtet, und das ist eine schlechte Politik, sie zu trennen, denn sie werden nicht mehr fürchten und um so furchtbarer sein.

„Ich fürchte sogar nicht einmal eure Censuren, wenn diese sich nicht auf die Tradition gründen.

„Alle Male, wo die Jesuiten den Papst übertölpeln, wird man die ganze Christenheit meineidig machen. Der Papst ist sehr leicht zu übertölpeln wegen seiner Geschäfte und wegen des Vertrauens, das er zu den Jesuiten hat, und die Jesuiten sind sehr geeignet, andere zu übertölpeln, wegen der Verleumdung[ssucht].

„Der Papst haßt und fürchtet die Gelehrten, die ihm nicht durch ein Gelübde unterworfen sind.

„Ich fürchtete einen Augenblick, schlecht geschrieben zu haben, als ich mich verurtheilt sah; allein das Beispiel vieler frommen Schriften läßt mich das Gegentheil glauben. Es ist nicht mehr erlaubt, gut zu schreiben: so verdorben und unwissend ist die Inquisition.

„Wenn meine Briefe in Rom verurtheilt sind, so bleibt doch im Himmel verurtheilt, was ich verurtheilt habe: Ad tuum, Domine Jesu, tribunal appello!

„Frankreich ist noch fast das einzige Land, wo es erlaubt ist, zu sagen, das Concil stehe über dem Papst.

„Gott wirkt in der alltäglichen Führung der Kirche keine Wunder. Es wäre aber ein befremdliches Wunder, wenn die Unfehlbarkeit in einem wäre. Daß sie aber bei der Menge ist, scheint so natürlich, daß die Führung Gottes unter der Natur verborgen ist wie in allen seinen andern Werken."

Mit diesem letzten „Gedanken" gibt uns Pascal den Schlüssel der ganzen Sache. Der Jansenismus mit seinen Schleichwegen und Appellationsversuchen leitete den Proceß ein, der erst in unsern Tagen zum Entscheid kam; die dogmatische Erklärung der Unfehlbarkeit des Papstes mußte logischerweise nach all den Schwierigkeiten und Einwürfen erfolgen, welche die „Kabale" im Verein mit dem Gallicanismus all die Jahre über zur Verwirrung mancher Gläubigen und zur Störung des Friedens vorgebracht und unterhalten hatte. Ja, die Unfehlbarkeit ist in einem — und das ist kein befremdlicheres Wunder, als „daß sie bei der Menge ist"; denn sie ist eben ihrem Wesen nach übernatürlich, und ihr Quell ist derselbe, ob das Organ einer oder viele sind.

Eben weil die Unfehlbarkeit des Papstes noch kein Dogma war, konnten Pascal und seine Freunde sich in ihrer Weise über päpstliche Bullen und Constitutionen hinwegsetzen und behaupten, die Wahrheit zu retten, welche Rom verurtheilt habe.

(Schluß folgt.)

W. Kreiten S. J.

Recensionen.

Traité de Droit naturel théorique et appliqué. Par **Tancrède Rothe,** Docteur en Droit, Prof. aux Facultés catholiques de Lille. Tome II. **Du Mariage.** 646 p. 8⁰. Paris, L. Larose et Forcel, et V. Lecoffre, 1893.

Der erste Band des Droit naturel ist bereits vor mehreren Jahren erschienen. Der Verfasser hat es unternommen, das ganze Naturrecht unter folgenden Rubriken zu behandeln: 1. Präliminärer oder allgemeiner Theil, der die verschiedenen Begriffe zu erläutern hat; 2. Die natürlichen Pflichten des Menschen gegen Gott; 3. Die natürlichen Pflichten des Menschen gegen sich selbst; 4. Die natürlichen Pflichten des Menschen gegen seinesgleichen. Von den letztern Pflichten wird schon ein beträchtlicher Theil im ersten Bande erörtert, namentlich werden dort die Fragen von den internationalen Pflichten, von der kirchlichen oder geistlichen Gewalt, von der staatlichen Vereinigung und der staatlichen Gewalt besprochen. Der neue Band fährt darin fort und behandelt die eheliche Verbindung nach ihren verschiedenen rechtlichen Seiten. In einem folgenden Bande soll noch über die natürliche Gewalt, die Familie, Dienstverhältnisse, über Eigenthum, Verträge, über Einhaltung und Ausgleichung der Gerechtigkeitsforderungen gehandelt werden.

Der Verfasser betrachtet das Eherecht von einem dreifachen Standpunkte aus: 1. vom rein natürlichen Standpunkte; 2. vom nichtchristlichen, bei welchem jedoch die primitiv göttlichen Anordnungen nicht beiseite gesetzt werden; 3. vom christlichen Standpunkte, d. h. unter dem von Christus gegründeten Recht betreffs der christlichen Ehen. Bei jedem dieser Abschnitte wird dann eine kurze Kritik der bestehenden französischen Ehegesetze gegeben, besonders wie dieselben in Einklang oder Widerspruch stehen mit den Forderungen des natürlichen Rechts und mit denen der christlichen Rechtsordnung. Den Hauptinhalt des Werkes aber bilden die positiven Ausführungen bezüglich der vom Naturgesetz geforderten Rechtsordnung in der ehelichen Gemeinschaft, sowie die Erörterungen über den Umfang und die Grenzen der staatlichen Gewalt in Ehesachen und über die Befugniß der kirchlichen Gewalt.

Was letztere angeht, so steht der Verfasser auf durchaus correct kirchlichem Boden. Er vertheidigt entschieden und mit Geschick die kirchliche Gerichtsbarkeit der eigentlichen innern Ehesachen, und zwar das ausschließlich kirchliche Recht, über Eheband und die damit zusammenhängenden Fragen Gesetze und Ent-

scheidungen zu treffen. Er weist ausführlich und in klarer und scharfer Weise die Versuche Pothiers zurück, mit welchen dieser von den Verfechtern der bürgerlichen Gerichtsbarkeit über Ehesachen noch heutzutage gerne berathene Jurist sich bemüht, auf Grund einer Unterscheidung zwischen Vertrag und Sacrament auch über die christlichen Ehen der Staatsgewalt die Zuständigkeit zu sichern. Im vorliegenden Bande wird dann offen zugestanden, daß die göttlich eingeführte christliche Ordnung in diesem Punkte das staatliche Recht beschränkt habe. Darin aber, wird mit Recht bemerkt, sei so wenig ein Widerspruch oder etwas Auffälliges zu finden, wie etwas Auffälliges in der allgemeinen Anordnung Christi zu finden sei, daß alle Christen, also auch ein christliches Staatsoberhaupt, in religiösen Dingen der kirchlichen Autorität unterstehe; durch die christliche Ordnung der Dinge sei also auch das Staatsoberhaupt in irgend ein Unterwürfigkeitsverhältniß gekommen, welches die nichtchristliche Welt nicht kenne. Die Theilnahme an dem durch Christus gewirkten Heile erfordert eben auch die Unterwerfung unter die von Christus gesetzte Autorität.

Hiermit haben wir schon angedeutet, daß der Verfasser vom rein natürlichen und überhaupt von dem nichtchristlichen Standpunkte aus der staatlichen Autorität die volle Gerichtsbarkeit über Ehesachen zuerkennt und ihr die Befugniß zuspricht, unter anderem auch trennende Ehehindernisse aufzustellen. Wir wollen diese Ansicht nicht bestreiten; zu den Autoritätsbeweisen für dieselbe möchten wir aber bemerken, daß unseres Erachtens den vor einiger Zeit publicirten Actenstücken aus dem Archiv der Römischen Propaganda eine etwas zu große Beweiskraft beigelegt werde.

Eigentlich aber ist es nicht ganz genau, wenn wir sagten, daß der Verfasser der staatlichen Gewalt die Befugniß, trennende Ehehindernisse aufzustellen, zuerkenne; vielmehr hat dieselbe nach seiner Theorie über die Staatsgewalt nur die Befugniß, das natürliche Recht in bindender Weise zu erklären. Die staatliche Autorität erläßt nach ihm nicht eigentliche Gesetze, so daß die Verpflichtung im Gewissen zunächst im Willen des Gesetzgebers zu suchen sei; sondern es wohnt ihr bloß die Befugniß bei, die Staatsangehörigen zu zwingen, daß sie die von Gott auferlegte Pflicht der Liebe und der Sorge für das Gemeinwohl erfüllen und behufs dieser Erfüllung einer allgemeinen Directive sich unterwerfen. Die Menschen seien nämlich kraft natürlich-göttlichen Rechts gehalten, zur gegenseitigen Hilfeleistung und zur Besorgung des auf der socialen Natur des Menschen sich gründenden Gemeinwohls relativ geringe Opfer für ihre Person zu bringen; diese allgemeine Forderung müsse, um wirksam zu sein, in manchen Fällen von einer obersten Leitung bestimmt werden, diese leitende Autorität habe dann das Recht, die so vom natürlichen Gesetz geforderten Opfer durch Strafen oder Präventivmaßregeln zu erzwingen. Es würde uns zu weit führen, wollten wir die Unhaltbarkeit dieser neuen Theorie hier nachzuweisen versuchen. Es soll nicht geläugnet werden, daß der Verfasser es verstanden hat, recht geschickt und folgerichtig nach dieser einmal aufgestellten Theorie seine Erörterungen durchzuführen. Nur erscheint es jedenfalls etwas eigenthümlich, daß er sagen muß: von zwei unter ganz gleichartigen Verhältnissen geschlossenen Ehen wird die eine von Gott sanctionirt, die andere wegen eines am Tage nachher erlassenen Ehehindernisses als ungiltig

verworfen, da doch nach seiner Theorie nur in der Beschaffenheit dieser oder jener Verbindung selbst der Grund liegen kann, weshalb Gott sie gutheißt oder verwirft.

Auch bei der ersten Partie des vorliegenden Bandes, wo die Forderungen des natürlichen Eherechts erörtert werden, können wir nicht überall unsere Zustimmung geben. Wir möchten meinen, die Forderungen des Naturrechts und mehr noch die des primitiv göttlichen Gesetzes betreffs der Einheit und Unauflöslichkeit der Ehe seien nicht streng genug betont. Hingegen werden zu strenge Forderungen hinsichtlich der vermögensrechtlichen Beziehungen seitens der Gattin gestellt. Daß das Naturrecht von der Gattin bezw. Mutter solche Opfer zu Gunsten der Kinder oder des guten Beispiels kategorisch erheische, und daß solche Opfer, wie sie dort der Gattin zugemuthet werden, noch als relativ geringe gelten müssen, setzt einen starken Heroismus voraus; es möchte überhaupt scheinen, als ob der Verfasser das Kind zu ausschließlich und in der Weise als Ziel der Ehe hinstellte, daß nach ihm und seinem größern Wohle die Ehegatten alles einzurichten gehalten wären. Das Naturrecht fordert gebieterisch von den Eltern die Wahrung des nothwendigen Wohles der Kinder, die weitern Grenzen sind schwer abzustecken. — Jene zu weit gehende Rücksicht gilt jedoch nur den legitimen Kindern; für die illegitimen soll das natürliche Gesetz sogar eine solche Zurücksetzung fordern, wie sie weder in irgend einer bürgerlichen noch auch in der kirchlichen Rechtsordnung festgesetzt ist. Dem bestehenden Recht gegenüber sucht daher der Verfasser einen Ausweg in der Behauptung, daß jene normale natürliche Rechtsforderung nicht für sittlich niedrig stehende gesellschaftliche Verhältnisse ihre Kraft habe, sondern nur für die Zeiten, wo die allgemeine Reinheit der Sitten einen bedeutenden Höhepunkt erreicht hätte.

Manches, was gesagt wird, ist geistreich; es ist auch beachtenswerth, insofern es als Vorwurf zu einer etwaigen Gesetzesvorlage aufgefaßt wird. Wir möchten sagen, es ist schade, daß der Verfasser durch seine Theorie von der Staatsgewalt gezwungen wird, gerade diese Auffassung auszuschließen, da er als Gesetzesvorlagen nur dasjenige für möglich hält, was er vorher schon als Forderung des Naturrechts gerechtfertigt hat, und da er sich nicht damit begnügen kann, positive Gesetzesvorschläge bloß etwa durch ihre hohe Nützlichkeit für das Gemeinwohl zu empfehlen. Manches auch — das dürfen wir ebenfalls nicht verschweigen —, was beim ersten Lesen als übertriebene Folgerung aus dem natürlichen Sittengesetze erscheinen möchte, erhält durch die nachfolgenden Einschränkungen einen gemilderten und annehmbaren Sinn. Unsere Ausstellungen bezwecken nicht im mindesten, den Werth des Buches herabzusetzen. Wir möchten nur zu einer nochmaligen Prüfung mehrerer neuer Aufstellungen und Beweisgänge anregen.

Aug. Lehmkuhl S. J.

Cardinal Johannes Dominici O. Pr. 1357—1419. Ein Reformatorenbild aus der Zeit des großen Schisma, gezeichnet von P. **Augustin Rösler** C. SS. R. Mit dem Bildniß Dominicis. VIII u. 196 S. gr. 8°. Freiburg, Herder, 1893. Preis *M.* 3.

Nur einmal bis jetzt war das Bild des sel. Johannes Dominici so gezeichnet worden, wie er es verdiente: es war durch den Pinsel seines frommen Ordens-

genossen Fra Angelico. Nun hat eine bereits wohlbewährte Hand sich gefunden, zu jenem Bilde auch den Text zu liefern. Drei schwierige, aber auch anziehende Probleme waren für diese zu lösen. Dominici war vor allem Ordensmann und Geistesmann, Lehrer und Vorbild eines hl. Antonin und Fra Angelico, Urheber jener mächtigen geistigen Bewegung innerhalb des Dominikanerordens, die etwas später in San Marco ihren Brennpunkt, in Savonarola ihren Herold fand. Der Reformator des Ordens mit seinem himmelwärts gerichteten Blick, seinem ernsten, gottbegeisterten, selbstlosen Trachten war in den Tiefen seiner Seele zu erfassen und mit seinen Schwierigkeiten, Kämpfen und Erfolgen, ohne ungerechte Anklagen gegen andere, ohne übertreibende krasse Schilderungen zur Darstellung zu bringen. Diese Aufgabe konnte keinen geeignetern Bearbeiter finden als einen, der, selbst ernster Ordensmann, für solche Bestrebungen und deren Schwierigkeiten Sinn und Verständniß hat. Sie ist denn auch gut gelöst; die Parallele mit Savonarola u. a. ist vortrefflich durchgeführt.

Das Hauptgewicht legte indes der Verfasser auf ein anderes Problem, das in der That geeignet ist, das Interesse des Historikers an die Person Dominicis zu fesseln: seine Stellung an der Seite Gregors XII., auch nachdem dieser die Hoffnung der Kirche und des heiligen Collegiums auf Beseitigung des Schismas zu täuschen schien. „Aus der Geschichte des Schismas ist bekannt,“ schrieb schon 1884 P. Rattinger S. J. im Historischen Jahrbuch S. 167—168, „warum er vor allen den Groll der Anhänger des Pisaner Concils auf sich geladen hat. Er war der vorzüglichste, durch Talent, Geschick und Thatkraft hervorragende Rathgeber und Beichtvater des legitimen Papstes Gregor XII., dessen Weigerung, sofort abzudanken, man seinem Einflusse mit Recht zuschrieb.“ Mag auch Referent für seine Person nicht im stande sein, allen Urtheilen und Ausführungen des Verfassers in diesem Theile der Schrift rückhaltlos beizustimmen, so enthält derselbe doch sicher vieles, was unter allen Umständen Beachtung und Anerkennung verdient. Sehr mit Recht sind von ihm die Momente betont worden, welche zur Rechtfertigung Gregors XII. ins Gewicht fallen, und die man sonst so leicht zu übersehen geneigt ist. Gregors ganzer Lebenslauf ebenso wie die Persönlichkeit seines Neffen Gabriel Condulmaro sollten jetzt wenigstens von jener übereilten und übertriebenen Verurtheilung abhalten, die einst zu ihren Lebzeiten in der leidenschaftlichen Erregung ihrer Tage erklärlich und entschuldbar sein mochte. Dasselbe aber darf und muß auch für Dominici geltend gemacht werden, um so mehr, da gar vieles in jenen Vorgängen bis heute in undurchdringliches Dunkel gehüllt bleibt. Nichts berechtigt, einen Mann wie Dominici als Heuchler, Lügner, „Haupt der Streber“ zu behandeln. Es ist ja nicht allzu schwer, einen Ordensmann, der in so stark exponirter Stellung, im religiösen Gehorsam gegen den, in welchem er den zweifellos rechtmäßigen Statthalter Christi auf Erden erblickte, den Zorn und Haß der ganzen übrigen Welt gegen sich herausforderte, hinsichtlich seiner Beweggründe zu verdächtigen. An lästernden Zeitgenossen ist natürlich kein Mangel in dem Italien der Renaissance, jener großen Lästerschule, jener Brutstätte giftigster Verleumdung. Werden Parteimänner von der Leidenschaftlichkeit eines Dietrich von Niem und der Gewissenlosigkeit eines Poggio,

oder namenlose Schandpamphlete als Zeugen und Richter aufgerufen, dann kann das Zerrbild nicht ausbleiben.

Die Darstellung des Gelehrten, gegen den sich P. Rösler in diesem Abschnitte vorzüglich wendet, läßt erkennen, zu welchen Mißgriffen auch ein Historiker von Scharfsinn und Quellenkenntniß sich verleiten lassen kann, wenn ihm für die in Frage stehenden Persönlichkeiten das Verständniß fehlt. Es könnte fast an ein sonderbares Wort erinnern, das nicht ohne einen Kern von Wahrheit Ottokar Lorenz 1891 geschrieben hat (Die Geschichtswissenschaft in Hauptrichtungen und Aufgaben II, 316): „Der Grund der richtigen Beurtheilung des Gegenstandes liegt in den Qualitäten des Beurtheilers und nicht in den Regeln der historischen Kritik. Daher kommt es denn auch, daß selbst über die eingreifendsten historischen Ueberlieferungen sehr verschiedene, oft diametral entgegengesetzte Auffassungen möglich und sogar thatsächlich verbreitet sind, je nachdem der Standpunkt und die Erfahrungen des Kritikers eben ganz verschiedene sind."

Indessen hat wohl P. Rösler den Nachweis geliefert, daß bei wirklicher und allseitiger Anwendung der historischen Kritik auch das Resultat seines Gegners ein wesentlich anderes hätte sein müssen. Auch nach dieser Seite hin ist die Arbeit des Verfassers durchaus anzuerkennen, und es wird nicht gerechtfertigt sein, mit dem Achselzucken, das man für „Ehrenrettungen" vielfach allein übrig hat, an seinen Ausführungen vorüberzugehen.

Kaum minder interessant und verdienstlich, sicher nicht minder schwierig ist die Lösung des dritten Problems: Dominicis Stellung gegenüber der Renaissance. Es ist vorzüglich dieser Theil der Schrift, welche dieselbe über die Grenze historischer Fachkreise und die Zahl der Bewunderer monastisch-reformatorischer Bestrebungen hinaus werthvoll und anziehend macht und ihr für unsere Zeit eine unmittelbar praktische Bedeutung gibt. Der Verfasser hat dies auch selbst, und mit Recht, wiederholt hervorgehoben.

Dominici, der feingebildete Florentiner in der Zeit des aufblühenden Humanismus, der weitschauende, mächtige Geist, war nicht ein Feind der humanistischen Bildung in christlicher Zucht. Er wußte so gut und besser als seine Gegner, daß alles, was wirklich veredelt, was den Sinn für Wahrheit, Schönheit und Harmonie vervollkommnet, was mit Ehrfurcht erfüllt für Alter, Weisheit und sittliche Größe, daß alles dies dem Christenthum und dem wahren Wohl der Menschheit zu gute komme. Aber er war Gegner des wiedererwachenden humanistischen Heidenthums, das an Stelle christlicher Gesittung heidnisches Laster, an Stelle christlichen Glaubens heidnische Skepsis, an Stelle christlicher Demuth heidnische Selbstherrlichkeit setzte. Nicht schöne Formen verwarf er — er, selbst ein Dichter und klassischer Schriftsteller aus der Blüthezeit der alten tuscischen Sprache —, sondern den Unrath, den sie bargen, und jene ungesunde, leidenschaftliche Ueberschätzung der schönen Form, durch welche auch jener Unrath geheiligt erschien und bewundert in Geist und Herz aufgenommen wurde. Sein ernster apostolischer Sinn sträubte sich dagegen, daß man der Jugend „einen Giftbecher darreiche, um sie aus goldenem Gefäße Gift trinken zu lassen". Nicht bloß als Modethorheit, sondern mit der elementaren Gewalt einer geistigen Pestseuche hatte diese krankhafte Schwärmerei für das alte Heidenthum begonnen,

der Geister sich zu bemächtigen. An den großen Gottesmännern, den wahren Freunden des Volkes und der Seelen, war es, sich hier in die Breſche zu stellen und zu eifern gegen das hereinbrechende Unheil. Solchen Zeitströmungen sich entgegenzustemmen, bedarf es stets hohen Muthes, unter Umständen des Einsetzens der ganzen eigenen Existenz. Dominici hat es um der Seelen willen an diesem Muthe nicht fehlen lassen. Richtig aber hat sein Biograph darauf hingewiesen, daß nicht aus einzelnen seiner Aeußerungen, gebraucht in Streitschriften, welche nur zu sehr von der Hitze des Kampfes und der Höhe der Gefahr Zeugniß geben, durch einseitige Premirung des Ausdrucks und Consequenzmacherei seine wirkliche Ansicht von dem Werth oder Unwerth der humanistischen Studien construirt werden könne.

Man darf wohl diesen Theil der Schrift bezeichnen als einen ganz schätzenswerthen Beitrag zur Geschichte des Humanismus, d. h. zur Geschichte einer für alle Zeiten hochinteressanten und lehrreichen Culturerscheinung.

Einige kleine Bemerkungen mögen jedoch beweisen, daß es nicht Voreingenommenheit ist, was der schönen Schrift solches Lob spenden läßt. Das Lied von der „Polemik der ausgearteten Scholastik“ (S. 81) und der „ausgearteten Polemik der Scholastik“ (S. 115) ist von andern so unzählbar oft und in so falschen Tönen abgeleiert worden, daß man ihm in einer so trefflichen Schrift nicht gerne wieder das Ohr leiht. Solche Anklagen sind viel zu allgemein, um einen richtigen Gedanken von dem wahren Sachverhalt, d. h. den wirklichen Schwächen und Uebelständen zu geben, die, wie bei allem menschlichen Thun und Streben, so auch bei der mittelalterlichen Scholastik zeitweise, bald hier bald dort hervorgetreten sind. Solche unbestimmte Vorwürfe sind nur geeignet, auf den Namen der Scholastik selbst einen Schatten zu werfen; die aber verdient es wohl, von dem katholischen Gelehrten in Ehren gehalten zu werden, zumal in einer Zeit, da die allgemeine Verwirrung der Geister es vor Augen führt, wie verhängnißvoll es war, daß der Menschengeist dieser Schule geordneten und gesunden Denkens sich beraubt hat. Dazu wird in der Schrift die Scholastik in Gegensatz gestellt zum Humanismus. War aber dieser etwa friedfertiger? War seine Polemik sparsamer und maßvoller? War sie wahrheitsliebender und schonender für die Person des Gegners? Hatte der Humanismus weniger und ungefährlichere Ausartungen? Hatte er weniger Abgeschmacktheiten im sprachlichen Ausdruck? Bot er weniger einen Schauplatz für menschliche Leidenschaft und menschliche Schwäche? Da dürfte doch selbst die polemischste und ausgeartetste Scholastik die Probe bestehen können!

Der Verfasser glaubt (S. 90) in dem Werke des Staatsmannes und Humanisten Salutato (De fato et fortuna) aus dem Beginn des 15. Jahrhunderts „durchaus“ die Anschauung der „strengen Thomisten“ von „Gott als mitwirkender Ursache bei unsern Sünden“ wiederzuerkennen. Dies wäre, wenn richtig, interessant genug, da bis jetzt weiter als bis zu Franc. Victoria O. Pr. oder höchstens Petrus Soto O. Pr., d. h. bis in die zweite Hälfte des 16. Jahrhunderts, die Spuren des heutigen „strengen Thomismus“, die Lehre von der physischen Prädetermination aller menschlichen Handlungen durch Gott, nicht gefunden werden konnten. Es scheint jedoch diese Angabe P. Röslers auf einer der häufig vorkommenden Verwechslungen des Fragepunktes, einer Verkennung der eigentlichen Controverse zu beruhen. Leider ist das Citat nicht im Zusammenhang gegeben und wird gerade da unterbrochen, wo die Klarstellung der vorausgegangenen Säze zu erwarten war.

Aber auch so dürfte die starke Betonung des vollen Gebrauchs der menschlichen Freiheit im Acte der sündhaften Handlung (welcher die Zurückführung aller Ursächlichkeit auf Gott als das primum movens und die letzte Ursache aller Dinge ebensowenig ausschließt, wie das „movere" von seiten Gottes in Bezug auf unsern Willen), für den heutigen „strengen Thomismus" weit eher präjudicirlich sein. Jedenfalls enthält die ganze Stelle keine Silbe, welche nicht auch der entschiedenste Molinist ohne weiteres zugeben wird. Einsichtnahme in die gediegene Studie des P. V. Frins (S. Thomae doctrina de cooperatione Dei cum omni creatura. Paris. 1892), welche in der Sectio II. die Kernpunkte der Controverse mit ausgezeichneter Klarheit darlegt, wird hier jeden Zweifel ausschließen.

Mit einiger Vorliebe bedient sich der Verfasser des Wörtchens „offenbar", eines der gefährlichsten, deren ein Historiker sich bedienen kann. Wo eine Folgerung oder Behauptung wirklich offenbar ist, wird der Leser solches auch erkennen, und die überflüssige Betheuerung kann ihn nur verdrießen; wo aber das Wörtchen nur im Eifer der Ueberredung angewendet wird, und die Sache gar nicht so ganz „offenbar" ist, reizt es zum Widerspruch.

Das inhaltreiche und anziehend geschriebene Buch stellt sich dar als Vorläufer eines größern Werkes über Dominicis großen Schüler, den hl. Antonin. Man kann demselben nach solcher Ankündigung nur mit Freude und Spannung entgegensehen.

Otto Pfülf S. J.

Katechetische Handbibliothek. Praktische Hilfsbüchlein für alle Seelsorger. In Verbindung mit mehreren Katecheten herausgegeben von **Franz Walk**, Pfarrer und Redacteur der „Katechetischen Blätter". Kempten, Jos. Kösel.

Dem Prospecte der neuen Sammlung gemäß „umfaßt die Katechetische Handbibliothek Hilfsbüchlein, die das nothwendigste und ausreichende Material zum Religionsunterricht in der Volksschule in kurzer und praktischer Behandlung darreichen. Dieselben sind zunächst für die Seelsorgsgeistlichen, besonders die jüngern und vielbeschäftigten, bestimmt, sollen aber auch Lehrern und Lehrerinnen, welche die Katechese vorbereitend oder nachhelfend zu unterstützen willens sind, erwünschte und ersprießlichste Dienste thun. Gediegenheit, leichte Verwendbarkeit, handliches Format, deutlicher Druck und Billigkeit des Preises sollen dieselbe auszeichnen. . . . Sie erscheint in zwanglosen Bändchen, von denen jedes einzeln käuflich ist".

Wenn auch gerade kein Mangel an katechetischen Handbüchern besteht, so verdient doch jede gediegene Bereicherung der vorhandenen Hilfsmittel schon deshalb unsere Anerkennung, weil sie die Strebsamkeit bekundet, welche auf dem Gebiete des katechetischen Unterrichts herrscht. Auch kann durch eine kurze und praktische Zusammenstellung des nothwendigsten und besten Materials manchem mit andern Arbeiten überladenen Katecheten noch immer ein wirklicher Dienst geleistet werden. Inwieweit die „Katechetische Handbibliothek" nun diese Aufgabe erfüllt, wird sich bei der Besprechung der einzelnen Bändchen zeigen.

Das erste Bändchen (25 *Pf.*) von Pfarrer Alois Vogl enthält in neun Lectionen den Vorbereitungsunterricht für Erstbeichtende.

Im Anschluß an den Katechismustext wird so ziemlich alles, was dieser Unterricht erfordert, in Form von vollständigen Katechesen erklärt. Die Behandlung des Stoffes ist im ganzen recht kindlich einfach und praktisch. Der Verfasser versteht es, in einer ebenso klaren als herzlichen und erbaulichen Weise zu den Kleinen zu sprechen. Somit wird das Werkchen namentlich Lehrern und angehenden Katecheten gute Dienste leisten können. Hie und da wäre wohl eine größere Sorgfalt in Verhütung einer unrichtigen Auffassung wünschenswerth gewesen; so S. 7, wo von denjenigen, welche bloß läßliche Sünden begangen haben, gesagt wird, sie seien zwar noch Kinder Gottes, aber „böse Kinder Gottes". Die etymologische Ableitung des Wortes „Sünde" von „sondern" wird man ebensowenig billigen können als die Ableitung von „Sühne" (S. 18). Die Scham, eine Sünde zu beichten, nennt man nicht „Schamhaftigkeit" (S. 40). Es wird leicht sein, bei einer neuen Auflage diese und andere kleine Versehen zu verbessern.

Das zweite Bändchen (60 *Pf.*) von Pfarrer Adolf Bourier enthält zunächst katechetische Bemerkungen über die Ertheilung des ersten Beichtunterrichtes (S. 7—40), sodann eine Erklärung der zehn Gebote Gottes für Erstbeichtende (S. 40—136). Es kann das ganze als eine passende Ergänzung des vorigen betrachtet werden. In den vorausgeschickten Bemerkungen findet der Katechet manche treffende Winke sowohl über die Wichtigkeit des ersten Beichtunterrichtes als auch namentlich über die Punkte, welche dabei besonders zu betonen sind, und über die Art und Weise, dieselben den Kindern klar zu machen. Ob es möglich bezw. praktisch sein wird, sie alle zu befolgen, hängt größtentheils ab von der Zeit, welche diesem Vorbereitungsunterricht gewidmet werden kann, sowie von der geistigen Entwicklungsstufe der Kinder. Beschränkung ist und bleibt für den Erfolg des ersten Unterrichtes eine Hauptbedingung. Bei dem Unterricht über die zehn Gebote werden bei jedem Gebote wiederum einige allgemeine Winke über eine passende Behandlung des Stoffes vorausgeschickt, dann erfolgt die Erklärung in ausgeführten Katechesen. Der Verfasser bekundet durchgehends warme Begeisterung für die Sache, gepaart mit katechetischem Geschick in der Behandlung. Bei der Erklärung der Gebote hat der fromme Eifer ihn hie und da verleitet, dort schwere Sünden zu statuiren, wo die gewöhnliche Moral nur läßliche sieht. — Redeformen wie „gebittet" (S. 82) oder „was man weiß, daß es nicht wahr ist" (S. 123) sind nicht gut. — Sehr richtig ist die Bemerkung (S. 105), daß es durchaus nicht am Platze, ja gefährlich ist, die Wichtigkeit der Katechese über das sechste Gebot vor den Kindern in außergewöhnlicher Weise zu betonen.

Das dritte Bändchen (60 *Pf.*) ist wieder von Pfarrer Alois Vogl. Es behandelt den Communionunterricht für Erstcommunikanten, gleichfalls in vollständigen Katechesen. Wohlthuend darin ist vor allem der frische Ton sowie der erbauliche und praktische Charakter derselben, den wir schon oben beim ersten Bändchen hervorhoben. Besonders praktisch ist die Anleitung zur Verehrung des allerheiligsten Sacramentes. Entsprechend der vorgeschrittenen geistigen Entwicklung der Erstcommunikanten ist die Sprache und die gesamte Darstellung hier nicht mehr so einfach und kindlich wie in den Katechesen für

Erstbeichtende. Mit Recht; gleichwohl wollte es uns scheinen, als habe der hochw. Verfasser in dieser Hinsicht der Auffassungskraft der Erstcommunikanten zuweilen etwas viel zugetraut. „Ein Sacrament im Sein" und „ein Sacrament im Werden" (S. 14), „In dem Befehl und Auftrage Christi liegt auch die Uebertragung des Könnens" u. dgl. dürften auch für dieses Alter eine zu schwierige Redeweise sein. Dr. Jakob Schmitt hat in seinem vorzüglichen Erstcommunikanten-Unterricht darin eher das Richtige getroffen. Eine größere Sorgfalt in der Wahl des Ausdruckes wäre auch in dem vorliegenden Bändchen rathsam gewesen. S. 10 heißt es, der Heiland sei in der Krippe in Kindesgestalt, am Kreuze in Mannesgestalt gewesen, im heiligsten Sacramente sei er „in Gestalt von Brod und Wein". Danach sollten die Kinder meinen, die Brods- und Weinsgestalt sei die Gestalt des Heilandes selbst. S. 14: „Das heiligste Altarssacrament ist . . . eine heilige Person." Diese und andere Ungenauigkeiten wird indessen der verständige Katechet bei Benutzung des Büchleins leicht selbst corrigiren.

Das vierte Bändchen (60 *Pf.*) von Benedikt Repesny hat den Firmungsunterricht zum Gegenstande. Zuerst wird in vier einleitenden Katechesen die Lehre vom Glauben, von der Gnade, von den Sacramenten im allgemeinen und von der Taufe insbesondere mit specieller Rücksicht auf die heilige Firmung kurz wiederholt. Dann folgt in neun weitern Katechesen die Darlegung der Lehre über das Sacrament der Firmung unter Zugrundelegung des Deharbeschen Katechismustextes. Wir glauben nicht, daß der Verfasser eigentliche Katechesen hat geben wollen, obschon es an einzelnen Stellen, namentlich am Anfang, so scheint. Jedenfalls müßte eine wirkliche Katechese in der Form viel communicativer, d. h. durch Frage und Antwort belebt sein. In der Erklärung des katechetischen Stoffes zeigt sich eine erfreuliche Correctheit. Nur die Auffassung der siebenten Gabe des Heiligen Geistes trifft nicht ganz das Richtige (cf. *S. Thom.* 2, 2, q. 19, a. 9). — Der wiederholte Hinweis auf die hohe Bedeutung und die segensreichen Wirkungen dieses Sacramentes ist sehr geeignet, in den Firmlingen ein großes Verlangen nach demselben wachzurufen und sie zu einer sorgfältigen Vorbereitung auf den Empfang desselben anzueifern. — Die Darstellung ist durchgehends edel und einfach. Einige kleine Verstöße gegen den deutschen Sprachgebrauch sind bei einer neuen Auflage zu berichtigen.

Das fünfte Bändchen (60 *Pf.*) ist ein Verzeichniß von Worterklärungen zum Deharbeschen Katechismus, von Benedikt Repesny. — Bei nicht wenigen Fragen des Katechismus ist es nothwendig, der Sacherklärung eine Worterklärung vorauszuschicken, besonders für die Kinder der untern Klassen, die sonst mit manchen Ausdrücken und Redewendungen des Katechismus entweder gar keine oder eine falsche Vorstellung verbinden. Es ist das durchweg keine sehr schwierige Aufgabe; denn in vielen Fällen genügt es, das zu erklärende Wort durch ein bekannteres Synonymum, ein Beispiel oder eine kurze Umschreibung dem Verständniß der Kleinen nahe zu bringen. Allein es geschieht nur zu leicht, daß der Katechet die Nothwendigkeit dieser Worterklärung übersieht, weil die Worte ihm seit langen Jahren geläufig sind, während sich dieselben dem Kinde,

das vielleicht hauptsächlich an seinen Dialekt gewöhnt ist, noch als wahre Fremdwörter darstellen. Deshalb dürfte das Hauptverdienst dieser Worterklärungen darin liegen, daß sie den Katecheten auf die Nothwendigkeit derselben nachdrücklich aufmerksam machen.

Im sechsten Bändchen (60 *Pf.*) behandelt derselbe Verfasser in sieben Katechesen das Sacrament der letzten Oelung im Anschluß an den Passauer (Deharbeschen) Katechismus. Diese Katechesen enthalten eine klare, ansprechende und zugleich praktische Darstellung der kirchlichen Lehre. Zweifelhaft dürfte es sein, ob sie in solcher Ausführlichkeit wohl irgendwo gegeben werden können, wenn nicht andere ebenso wichtige Partien des Katechismus zu kurz kommen sollen. — Daß jeder Priester die Generalabsolution ertheilen könne, wie S. 37 gesagt wird, ist wohl ein Versehen.

Das siebente Bändchen (*M.* 1) trägt den Titel: „Vollständige Katechesen für die Oberklasse der Volksschulen mit besonderer Berücksichtigung des Straßburger Diöcesan-Katechismus. Erster Theil: Glaubenslehre. Von Dr. Jul. Gapp, Pfarrer in St. Pilt (Elsaß).“ Dieser Titel ist nicht recht zutreffend; denn in Wirklichkeit sind es keine vollständigen Katechesen, sondern mehr skizzenartige, nicht selten allzu dürftige Erklärungen des Katechismus. Damit es vollständige Katechesen im gewöhnlichen Sinne des Wortes wären, müßte die Darstellung weit ausführlicher, mehr durch Fragen unterbrochen, an manchen Stellen auch einfacher und kindlicher sein. Wahrscheinlich hat der Verfasser durch obigen Titel nur sagen wollen, daß es sich um eine Erklärung des vollständigen Katechismustextes handele. Es soll hiermit kein Tadel ausgesprochen sein; denn die meisten Katecheten ziehen eine kurze Zusammenstellung passender Gedanken den vollständigen Katechesen vor. Die Gedanken aber, welche hier geboten werden, sind im ganzen gut gewählt und können demjenigen, der den Straßburger Katechismus zu erklären hat, treffliche Dienste leisten. Die selbstthätige Vorbereitung ersetzen können und sollen sie nicht [1].

J. Linden S. J.

[1] In jüngster Zeit ist die Sammlung um drei weitere Bändchen vermehrt. Das achte Bändchen ist die Fortsetzung des siebenten und bringt die „Sittenlehre“. (Diesen zwei Theilen soll sich im neunten Bändchen, das noch nicht vorliegt, der dritte Theil, „Heilsmittel“, anschließen.)

Zehntes Bändchen: Der Religionsunterricht in der untern Klasse der katholischen Volksschule. Von Br. B.

Elftes Bändchen: Katechetische Vorbereitung der Kinder auf die erste Beicht. Von J. Sauren, Rector in Köln. (Anm. d. Red.)

Empfehlenswerthe Schriften.

(Kurze Mittheilungen der Redaction.)

1. **Breviarium Romanum** ex decreto SS. Concilii Tridentini restitutum, S. Pii V. Pontificis Maximi iussu editum, Clementis VIII., Urbani VIII. et Leonis XIII. auctoritate recognitum. Editio quinta post typicam. Quatuor tomi. 12⁰. Ratisbonae, Pustet, 1893. Preis *M.* 16.

2. **Idem.** Editio sexta post typicam. Duo tomi. 12⁰. Ratisbonae, Pustet, 1893. Preis *M.* 12.

3. **Missae pro defunctis** ad commodiorem ecclesiarum usum ex Missali Romano desumptae. Accedit ritus absolutionis pro defunctis ex Rituali et Pontificali Romano. Editio secunda post typicam. 52 p. fol. Ratisbonae, Pustet, 1893. Preis *M.* 2; geb. in Leder mit Goldschnitt *M.* 6.20.

4. **Rituale parvum** continens sacramentorum administrationem, infirmorum curam et benedictiones diversas ad sacerdotum curam animarum agentium usum commodiorem ex Rituali Romano excerptas. Editio tertia. 216 p. 16⁰. Ratisbonae, Pustet, 1893. Preis *M.* 1.20; geb. in Leinwand *M.* 1.60; in Leder mit Goldschnitt *M.* 2.

5. **Preces ante et post Missam** pro opportunitate sacerdotis dicendae. Accedunt hymni, litaniae aliaeque preces in frequentioribus publicis supplicationibus usitatae. Cum approbatione Rev. DD. Ordinarii Ratisbonensis. Editio sexta. 96 p. 12⁰. Preis *M.* 1; geb. in Leinwand *M.* 1.80; in Leder mit Goldschnitt *M.* 2.20.

1. Ohne allen Zweifel wird die neue vierbändige Brevier-Ausgabe in dem sehr handlichen Format sich bald einer außerordentlichen Beliebtheit erfreuen. Es ist nämlich dem hochverdienten Herrn Verleger gelungen, durch Anwendung eines besonders dünnen, aber sehr guten Papiers ein staunenswerth geringes Gewicht und Volumen zu erzielen. So wiegt der gebundene Band nur 500 gr, während die durchschnittliche Dicke nur 33 mm beträgt. Der Druck ist sehr deutlich, und auch ein geschmackvoll angebrachter Schmuck (Einfassung der Seiten durch rothe Linien, Vollbilder und zahlreiche Kopfleisten) fehlt dieser Ausgabe nicht. Die Einbände (sechs verschiedene Arten von *M.* 10 bis *M.* 24) empfehlen sich nicht nur durch Dauerhaftigkeit, sondern auch durch Feinheit und Genauigkeit der Ausführung.

2. Die gleiche vorzügliche Ausstattung weist das zweibändige Brevier auf. Diese Ausgabe wird insbesondere denjenigen erwünscht sein, welche öfters längere Reisen zu unternehmen haben. Wiewohl jeder der beiden Bände den ganzen Text für je eine Hälfte des Kirchenjahres enthält, weisen die Bände doch nicht einen unförmlichen Umfang auf. Der eingebundene Band ist nämlich 40 mm dick bei einem Gewichte von 675 gr. Die Preise der Einbände, gleichfalls sechs Arten, betragen *M.* 6 bis *M.* 18.

3. Auch das Meßbuch für den Trauergottesdienst entspricht vollkommen allen Anforderungen, welche man in Bezug auf deutlichen Druck, Correctheit des Textes und der Notenschrift, Bilderschmuck und Initialen an ein solches Buch stellen kann.

4. Zweck des „Kleinen Rituale", das jetzt schon in dritter Auflage vorliegt, ist der, in einem Büchlein kleinern Umfangs alles dasjenige aus dem Rituale Romanum dem Seelsorgspriester zu bieten, dessen er außerhalb der Kirche benöthigen kann. Es enthält somit u. a. alle für den Krankenbesuch und die Begräbnißfeier bestimmten Gebete und Rubriken, sowie eine große Zahl der verschiedenen Segnungen.

5. Die in vortrefflicher Auswahl zusammengestellten Gebete für die Vorbereitung auf die heilige Messe und die Danksagung nach derselben haben einen solchen Anklang gefunden, daß sie bereits in sechster Auflage gedruckt werden mußten. Das schöne Büchlein sollte in jeder Sacristei in einem oder auch mehreren Exemplaren aufliegen.

Lehrbuch der Dogmatik. Von Dr. Theophil Hubert Simar, Bischof von Paderborn. Dritte, verbesserte Auflage. Mit Approbation des hochw. Herrn Erzbischofs von Freiburg. XVIII u. 950 S. 8⁰. Freiburg, Herder, 1893. Preis *M.* 11.

Das vortreffliche „Lehrbuch der Dogmatik", das jetzt bereits in dritter Auflage vorliegt, haben wir bei seinem erstmaligen Erscheinen ausführlich besprochen (Bd. XXI, S. 200 ff.), und wir konnten dabei insbesondere auf folgende Vorzüge desselben hinweisen: Correctheit der Lehre, Faßlichkeit der Darstellung, relative Vollständigkeit, Gründlichkeit der Beweisführung und zuverlässige Orientirung über die hervorragenden theologischen Controversen. Der einen Ausstellung, die wir bezüglich des letzten Punktes machen zu müssen geglaubt, wurde sodann schon in der zweiten Auflage Rechnung getragen, wie wir bei Besprechung derselben (Bd. XXXII, S. 575 f.) zu unserer Freude hervorheben durften. Auch die dritte Auflage weist im einzelnen manches auf, was zur weitern Vervollkommnung des Buches beiträgt. Und so wird ganz gewiß der Wunsch des hochwürdigsten Herrn Verfassers in Erfüllung gehen: „Möge das Lehrbuch wie bisher eine wohlwollende Aufnahme bei den Fachmännern finden und das Studium desselben den Candidaten des Priesterthums durch Gottes Gnade zum Segen gereichen."

Das Christenthum. Von L. v. Hammerstein, Priester der Gesellschaft Jesu. VIII u. 372 S. 8⁰. Trier, Paulinusdruckerei, 1893. Preis *M.* 4.20.

Die drei großen Grundwahrheiten der Religion, welche P. v. Hammerstein in seinem „Edgar" zusammenhängend erörtert hat, wollte er mit Rücksicht auf die besondern Bedürfnisse der verschiedenen Leserklassen in einzelnen Schriften eingehender behandeln. Die „Gottesbeweise" galten der ersten, das „Christenthum" soll die zweite dieser Hauptfragen des menschlichen Daseins beantworten. Edler angelegten Seelen und ernstern Geistern, die, außerhalb des positiven Christenthums stehend, für das was recht und gut und was vernünftig ist, noch Sinn haben, wird hier die stützende Hand gereicht, damit sie so durch eigenes Denken und Einsehen zur christlichen Ueberzeugung hingeleitet werden. Schwankende und Zweifelnde innerhalb der positiven Glaubensgemeinschaften werden, sofern sie noch guten Willens sind, hier Befestigung und Stärkung finden. Um die Vergleichung oder den Gegensatz der christlichen Gen

fessionen unter sich handelt es sich in diesem Buche nicht; dasselbe ist ebenso praktisch und annehmbar für den argwöhnischesten Protestanten wie für den Katholiken. Was solche Werke in diesen Tagen der Geistesverwirrung bedeuten, was Gutes sie stiften, weiß der Priester zu ermessen, der in die Wirrsale modern gebildeter Köpfe hineinzublicken die traurige Gelegenheit hat. Die sieben Auflagen und die Uebersetzung in fünf fremde Sprachen, welche in wenig Jahren der „Edgar" erlebt hat, sprechen laut genug. Es ist ein Rettungsseil ausgeworfen zur Stunde des Schiffbruchs: möge Gottes Segen es begleiten.

Kirchweihe und Glockensegnung aus dem Römischen Pontificale mit deutscher Uebersetzung von Arn. Steffens, Dr. theol. et Lic. iur. can., Domvicar und Secretär des Erzbischöfl. General-Vicariats zu Köln, Ritter des Kaiserl. Oesterreich. Franz-Joseph-Ordens. VIII u. 188 S. 12°. Essen, Fredebeul & Koenen, 1893. Preis *M.* 1.20.

Die feierlichen Ceremonien der Kirche und ihre Weihen sind zwar zunächst ein Gottesdienst, anbetende Huldigung und demüthiges Flehen gegenüber dem höchsten Herrn. Aber zugleich wirken sie mächtig ein auf die Erbauung und nachhaltige Andacht des katholischen Volkes. Diese wird um so besser erreicht, je größeres Verständniß der Ceremonien dem Volke vermittelt wird. Für selten vorkommende Feierlichkeiten ist ein eingehender mündlicher Unterricht nicht leicht möglich. Eine gute Uebersetzung und Erklärung ist da das beste Hilfsmittel. Das vorliegende Büchlein liefert eine solche bezüglich der Kirchweihe und der Glockensegnung. Es gibt den lateinischen Text des Pontificale mit nebenstehender Uebersetzung. Letztere ist dem lateinischen Urtext, seiner Einfachheit und würdevollen Salbung ganz angepaßt, edel und fließend. Für einige Stellen hätten zum bessern Verständniß der vorkommenden Psalmen oder vielmehr zur Verhütung von Mißverständniß noch ein paar erläuternde Anmerkungen gute Dienste gethan.

Beati Alberti Magni Episcopi Ratisbonensis de Sacrosancto Corporis Domini Sacramento Sermones iuxta manuscriptos codices necnon editiones antiquiores accurate recogniti per Georgium Jacob, Theologiae Doctorem et Canonicum Ecclesiae Cathedr. Ratisbonens. XVI et 272 p. Lex.-8°. Ratisbonae, F. Pustet, 1893. Preis *M.* 3.20.

Die sorgfältige Neuausgabe der gehaltvollen „Sermones" Alberts des Großen über das heiligste Altarssacrament verdient die freudigste Aufnahme schon deshalb, weil damit auf einen wahren Schatz geistlicher Reichthümer wieder aufmerksam gemacht und der Zutritt zu denselben erleichtert wird. Die Ausstattung ist sehr schön. Minder glücklich scheint die Anordnung, welche die Varianten und Noten zum Text vom Fuße der Seiten weg in einen eigenen Anhang verweist. Der zweite Anhang, die Disposition der einzelnen „Sermones" enthaltend, wird manchem willkommen sein und erleichtert gewiß den Ueberblick über das Ganze. Da jedoch die „Sermones" selbst kaum etwas anderes sind als das knappste Gerüste der Hauptgedanken und Eintheilungen, bekleidet nur mit den zugehörigen Bibelstellen, so hätte derselbe Nutzen einfacher erreicht werden können durch Rücksichtnahme auf die Eintheilungen im Druck des Textes selbst. Es sind nicht Predigten, die vorliegen, sondern nur ein kurz zusammengefaßter, reicher und schön gegliederter Predigtstoff. Diese Gliederung hätte schon durch den Druck zu Tage treten sollen.

Geschichte der Kirche Jesu Christi für Studirende von Dr. Clemens Lüdtke, Domkapitular und Generalvicar zu Pelplin. Dritte Abtheilung: Die christliche Neuzeit. Zweite, neu bearbeitete Auflage. VIII u. 304 S. 8°. Danzig, H. F. Bönig, 1893. Preis *M.* 3.

Mit dieser dritten Abtheilung ist die Neuauflage eines sehr brauchbaren Handbuches der Kirchengeschichte vollendet. Nicht nur den Studirenden, deren geistigen Bedürfnissen es zunächst angepaßt ist, sondern auch andern wird dasselbe zu raschem und leichtem Ueberblick über die kirchliche Vergangenheit wie über die Verhältnisse der christlichen Kirche in der Gegenwart dienlich sein können. Die hohen Vorzüge des Buches in seiner Eigenschaft als Lehrbuch wie als Kirchengeschichte sind in dieser Zeitschrift (Bd. XLIII, S. 102) bereits hervorgehoben worden; die dritte Abtheilung steht hinter den übrigen nicht zurück. Bei dem überwältigenden Reichthum des behandelten Stoffes wie bei der durch den Zweck des Buches benöthigten Kürze erklärt es sich von selbst, daß an einzelnen Stellen auch kleine Ungenauigkeiten unterlaufen oder hier und da ein Wort anders gewünscht werden könnte. Doch dies sind Geringfügigkeiten. Es ist ein treffliches Lehrbuch, das alle Empfehlung verdient.

Kirchengeschichte in Lebensbildern. Für Schule und Familie dargestellt von Ferdinand Stiefelhagen, Doctor der Philosophie, Domkapitular und Geistlicher Rath in Köln. Dritte, verbesserte und vermehrte Auflage. 616 S. 8°. Freiburg, Herder, 1893. Preis *M.* 5

Ein Buch wie das vorliegende, das verdientermaßen bereits in dritter Auflage erscheint, bedarf keiner neuen Empfehlung; vielmehr wollen wir dem Herrn Domkapitular unsern Dank für die Mühe aussprechen, die er der Erweiterung seines für die Schule wie für die Familie überaus segensreich wirkenden Werkes zuwendete. Die den einzelnen Perioden vorausgeschickten „Uebersichten" geben nunmehr den in chronologischer Reihenfolge geordneten Lebensbildern einen festen Hintergrund, auf dem sich die einzelnen Gestalten klarer und wirkungsvoller abheben. Das Buch gliedert sich passend in vier große Perioden: die Kirche im heidnischen Römerreiche, im christlichen Römerreiche, im römischen Kaiserreiche deutscher Nation und in der neuern Zeit. Die erste Periode bringt Bilder der Apostel (Petrus, Paulus, Johannes), Apostelschüler (Ignatius, Polykarp), Apologeten und Blutzeugen. Die zweite Periode schildert die hervorragendsten Lehrer und Väter des Morgen- und Abendlandes, dort Antonius, Athanasius, Basilius, die beiden Gregorius und Chrysostomus, hier Ambrosius, Hieronymus, Augustinus, Leo I., Gregor d. Gr., dann die Glaubensboten der Völkerwanderung in Deutschland, und endlich Bonifatius. Ungern vermißt man hier ein Lebensbild des hl. Benedikt, des Erzvaters des größten abendländischen Ordens. Die dritte Periode, die freilich der Eintheilung nicht ganz entsprechend nur bis zum Ende des abendländischen Schismas reicht, zeichnet u. a. Karl den Großen, Ansgar, Gregor VII., Bernhard, Innocenz III., Dominicus und Franciscus. Die vierte Periode endlich enthält neben den Bildern einer glorreichen Schar großer Päpste (Leo X., Benedikt XIV., Pius VI., VII., IX., Gregor XVI., Leo XIII.), Bischöfe und Kirchenfürsten (Ximenes, Karl Borromäus, Franz von Sales), hervorragender Ordensmänner und Ordensstifter (u. a. Philippus Neri, Ignatius, Franz Xaver, Canisius), frommer Ordensfrauen (Angela, Theresia), heroischer Blutzeugen (Fisher und More), auch die Bilder der drei Hauptglaubensneuerer Luther, Zwingli und Calvin. Der Stil des Buches ist einfach und edel. Recht dankenswerth sind die beigefügten Zeittafeln.

Der heilige Ludgerus, erster Bischof von Münster. Sein Leben und Wirken. Für das katholische Volk bearbeitet von K. L. Enz. 30 S. 12°. Münster, A. Russell, 1893. Preis 30 *Pf.*

Es ist ein guter Griff, die Leben unserer lieben deutschen Heiligen durch so leicht beschaffbare Schriftchen beim Volke heimisch zu machen, besonders wenn dieselben so gefällig angeordnet und so gut geschrieben werden wie das vorliegende.

Leben des seligen Gerard Majella, Profeß-Laienbruders der Congregation des allerheiligsten Erlösers. Von P. Karl Dilgskron C. SS. R. Zweite Auflage. VIII u. 504 S. 8°. Dülmen, Laumann, 1893. Preis *M.* 3.

Das in gewählter und blühender Sprache geschriebene fromme Buch wird manchem eine willkommene Gabe sein. Gerard Majella, zu Mura im Neapolitanischen 1726 geboren und von Kindheit an einem Leben der Frömmigkeit hingegeben, hatte 1740 und abermals 1744 vergeblich den Versuch gemacht, in dem Orden der Kapuziner Aufnahme zu finden; 1749 trat er in das Noviciat der eben jugendfrisch aufblühenden Congregation vom allerheiligsten Erlöser; am 16. Juli 1752 legte er die Ordensgelübde ab, 1755 wurde er durch einen frommen Tod von dieser Erde erlöst, deren Trübsale er reichlich hatte verkosten müssen. Am 29. Januar 1893 erhob ihn Leo XIII. unter die Zahl der „Seligen". Die Thätigkeit des Ordensbruders war nicht auf die Arbeiten seines Schneiderhandwerkes und die stete Predigt des Tugendbeispieles innerhalb der Klostermauern beschränkt geblieben; er fand ausreichende Gelegenheit, durch Beispiel, Rath und Ermahnung auch auf Außenstehende zu wirken.

Leo XIII. Ein Charakter- und Zeitbild von H. J. A. Schaepman. Mit Genehmigung des Verfassers aus dem Holländischen ins Deutsche übertragen von L. v. Heemstede. Eingeführt von Franz Hülskamp. 50 S. 8°. Münster, Theissing, 1893. Preis *M.* 1.

Von einem geistvollen Manne mit geistreicher Feder entworfen, bescheiden in den äußern Umrissen, aber ebenso groß in der Auffassung als glänzend in der Darstellung, ist die kleine Schrift allerdings des Interesses der gebildeten Leserkreise werth. Schon die namhafte politische Bedeutung des Verfassers und der Umstand, daß die Schrift an der Spitze einer Broschürenreihe stand, die unter protestantischer Leitung in dem calvinistischen Holland erscheint, sind geeignet, die Aufmerksamkeit darauf hinzulenken. Wie viele Schriften auch bereits über Leo XIII. erschienen sind, und wie immer man in der Beurtheilung einzelner Verhältnisse und Persönlichkeiten (z. B. S. 41) von dem Verfasser abweichen, und weit abweichen mag, es ist mehr Gehalt in dem Büchlein, und mehr frische Ursprünglichkeit und Selbständigkeit schon im Ausdruck, als bei dem gewöhnlichen Angebot unseres literarischen Marktes der Fall zu sein pflegt. Die Uebersetzung ist vortrefflich.

Monseigneur Freppel. D'après des documents authentiques et inédits. Par Ét. Cornut S. J. 424 p. 8°. Paris, Retaux et Fils, 1893. Preis *Fr.* 5.

Bischof Freppel hat ein Alter von 65 Jahren erreicht; 22 davon zierte er den Bischofsstuhl von Angers. Er wollte sein und war auch wirklich „ein ganzer Bischof", ein Priesterfürst, der sich gebildet an den großen Gestalten der Väterzeit, einem Irenäus und Ambrosius. In der Aula des Vaticanischen Concils, auf den

ersten Kanzeln der Metropolen Frankreichs, am Grabe der hehrsten Gestalten seines Volkes und auf der Tribüne des Palais Bourbon hat er die großen Augenblicke seines Lebens gekostet. Vierzig Bände hinterlassener Werke sprechen laut genug für sein Wirken und sein Wissen. Im Parlamente allein hat er vom 2. Juli 1880 bis zum 17. December 1891 über die verschiedensten, theilweise die umfassendsten und wichtigsten Fragen 200 inhaltreiche Reden vernehmen lassen. Aber vorzüglich sind es zwei Momente, welche der vortrefflichen Biographie ein allgemeines und hohes Interesse verleihen. Msgr. Freppel war nicht nur ein mit reichen Gaben des Geistes und allen Priestertugenden ausgezeichneter Fürst der katholischen Kirche, er war auch, in einer Zeit der Charakterlosigkeit, ein hervorragender, ein fürstlicher Charakter, „ein Mann in dieser zweiten Hälfte des Jahrhunderts, die an Männern so arm ist". Das Buch, das eine Fülle des Interessanten bietet und zahlreiche werthvolle, hier zum erstenmal gedruckte Documente enthält, ist mit Eleganz und Geschmack, mit historischem Sinn und wirklicher Kunst geschrieben. Daß der Verfasser in Anbetracht der zeitlichen Nähe der in dem Buche besprochenen Verhältnisse und Thatsachen sich vielfach eine große Zurückhaltung glaubte auferlegen zu müssen, mag man bedauern, wird es aber nicht mißbilligen dürfen.

Nach dem Heiligen Lande. Reise nach Italien, Aegypten und Palästina. Von B. Bauer, Pfarrer in Lichtenthal (Baden). Zweite, verbesserte und vermehrte Auflage. Mit zahlreichen Illustrationen. 600 S. 8°. Radolfzell, W. Moriell, 1893. Preis M. 3.

Man kann sich nicht darüber beklagen, daß der Zweig der Reisebeschreibungen nach dem Heiligen Lande in der katholischen Literatur besonders vernachlässigt werde; im Gegentheil beschreibt Jahr für Jahr einer oder auch mehrere der Herren, welche die Pilgerfahrt mitmachten, seine Erlebnisse und Eindrücke. Da nun die Route fast immer dieselbe bleibt, kann es nicht ausbleiben, daß auch immer ungefähr dasselbe mit wenig andern Worten wiedererzählt wird. Wenn trotzdem alle diese Bücher gekauft werden oder gar wie im vorliegenden Fall eine zweite Auflage erleben, so ist das ein Beweis, mit welcher Liebe das katholische Volk an dem Lande hängt, das durch unsern Heiland geheiligt wurde. Pfarrer Bauer hat übrigens in seinem flott geschriebenen Buche das Heilige Land und die heiligen Stätten verhältnißmäßig kurz behandelt; zwei Drittel seiner Schilderungen fallen Aegypten und namentlich Italien zu. Es ist auch nicht eine strenge Pilgerfahrt; jedenfalls kommt neben der Frömmigkeit die Fröhlichkeit nicht zu kurz. Wir wollen das nicht gerade tadeln, wenngleich der wiederholt ans Burschikose streifende Ton unsere Billigung nicht findet. Auch geben wir gerne zu, daß künftige Pilger für die praktischen Winke, wo man etwas Gutes essen und „nach deutscher Art" trinken könne, dankbar sein werden. Der Herr Verfasser antwortet auf den Einwurf, den ihm ein Kritiker macht, „Speisekarten gehörten nicht in eine Reisebeschreibung", ein gut gekochtes Essen schmecke ihm besser als ein schlechtes. Ganz wohl; aber der ästhetische Geschmack wird nicht befriedigt wie der gute Appetit, und es wirkt doch etwas überraschend, wenn unmittelbar nach der begeisterten Beschreibung des St. Peterdomes folgende Speisekarte zu lesen ist: „Auch der niedere Mensch kam zu seinem Rechte. Mit dem Fritto misto (gehacktes Fleisch und Gemüse in Olivenöl gebraten), Broccoli (Kohl), Cappone in umido (Kapaun in Brühe) und Risotto (gebadener Reis) waren wir wohl zufrieden, wie nicht minder mit der binsenumflochtenen Flasche Marinowein. So lebt man in Rom" (S. 490). Die Beschreibung der capitolinischen Venus (S. 523) wäre besser weggefallen. Manche Citate erscheinen uns nur als Ballast. Das bibe

in pace in den Katakomben wird doch wohl nicht mit „Trinke im Frieden“, sondern „Lebe im Frieden“ zu übersetzen sein, indem b und v, wie jetzt noch von den Spaniern, oft verwechselt wurden. Sonst verdient das Buch alles Lob; der Verfasser ist ein guter Beobachter, belesener Herr und zeigt einen offenen Sinn für alles Schöne mit einem frommen Gemüth. Die Ausstattung ist gut.

Kypros, die Bibel und Homer. Beiträge zur Cultur-, Kunst- und Religionsgeschichte des Orients im Alterthume von Dr. Max Ohnefalsch-Richter. Mit einem Briefe von W. E. Gladstone an den Verfasser. 2 Bde. gr. 4° (VIII, 535 u. 5 S. mit 273 Textabbild. u. 229 Tafeln). Berlin, A. Asher & Cie., 1893. Preis *M.* 180.

Auf der großen und wichtigen Insel Kypros (Cypern) entwickelte die archäologische Forschung in den letzten Jahrzehnten eine überaus rege Thätigkeit. Im vorliegenden Werke legt uns der Verfasser die bedeutendsten Resultate mit besonderer Berücksichtigung der eigenen zwölfjährigen Forschungen und Ausgrabungen vor. Der Tafel-Band bietet ein sehr reiches Anschauungsmaterial. Der Text-Band handelt zunächst in drei Kapiteln von den antiken Cultusstätten auf Kypros (Kap. I, S. 1 bis 31), vom Baumcultus und dessen Uebergängen zum anthropomorphen Bildercultus (Kap. II, S. 32—227) und von den kyprischen Gottheiten, Fabelwesen und deren Culten (Kap. III, S. 228—348). Dann folgt eine eingehende, genaue Erklärung der Tafeln (S. 350—515). Die Anfänge der kyprischen Cultur gehen in die vorgeschichtliche Zeit zurück, und die älteste griechische Kolonisation ist um Jahrhunderte älter als die Homerische Dichtung. „Die alttrojanische Cultur hat bisher nur auf Cypern ein Gegenstück. Die myceniſche Cultur hat ebensofrüh die cyprische beeinflußt wie umgekehrt“ (Vorwort). Auf Kypros „stehen wir auch mitten in der vom Alten Testament geschilderten altkananäischen Cultur“ (ebd.); zahlreiche Funde zieht der Verfasser zur Erläuterung und Veranschaulichung des in den Schriften des Alten Bundes erwähnten heidnischen Göttercultus und mehrerer biblischer Alterthümer heran. Ein geographischer und ein sachlicher Index sowie das Verzeichniß der Textabbildungen erhöhen den Werth des so reich und schön ausgestatteten Werkes.

Emin Pascha. Von Friedrich Ruhle. (Deutsche Afrikareisende der Gegenwart. 3. Band.) VIII u. 204 S. 8°. Münster, Aschendorffsche Buchhandlung, 1892. Preis eleg. geb. *M.* 2.80.

Unter den deutschen Afrikareisenden nimmt Dr. Eduard Schnitzler, besser bekannt unter seinem türkischen Namen Emin Pascha, gewiß eine hervorragende Stellung ein, und es ist eine immerhin lohnende Aufgabe, seine Reisen und sein Wirken in Afrika zu schreiben, welcher das vorliegende Bändchen im ganzen gerecht wird. Zum Unterschiede von allen andern Reisenden hat Emin Pascha Afrika nicht nur zum Lande seiner Entdeckungsfahrten, sondern gewissermaßen zu seiner Heimat gemacht und den Versuch unternommen, eine der Landschaften zu civilisiren. Freilich ist derselbe kläglich gescheitert und mußte scheitern; denn mit dem Islam als Grundlage läßt sich ein solcher Bau nicht aufführen. Emin Pascha, geboren 1840, der Sohn jüdischer Eltern, trat als Knabe zum Protestantismus über und schloß sich äußerlich wenigstens dem Islam an, seitdem er 1876 zunächst als Militärarzt sich dem ägyptischen Staatsdienst weihte. „An jedem Freitag sah man ihn in die Moschee gehen, wo er die vorgeschriebenen Gebete sprach.“ Doch verwahrte er sich in Briefen an seine Schwester dagegen, daß er Türke geworden sei. Diese unehrliche Haltung ver-

diente sicher ein Wort des Tadels; gerade sie macht uns Emin Pascha zu einer nicht sympathischen Erscheinung, so sehr wir seine andern guten Eigenschaften anerkennen. Seine Reisen nach Unjero, Uganda, in das Lattuka- und Monbuttuland, seine Thätigkeit in der Aequatorprovinz, der Aufstand im Sudan, die Meuterei, der gezwungene Rückzug nach der Ostküste mit Stanley werden recht gut geschildert. Mit dem Uebertritte Emins in die deutschen Dienste bricht die Darstellung ab, so daß die letzten Tagebücher über den Zug nach der Aequatorprovinz, den der Pascha auf eigene Faust unternahm, und seine weiteren Schicksale keine Verwerthung mehr finden konnten. Eine neue Auflage wird das nachtragen. Sehr erwünscht wäre es, wenn dieselbe eine auch nur etwas orientirende Karte brächte. Die Bilder sind im ganzen recht gut; ein so mißlungenes aber wie das S. 184 würde doch besser weggeblieben sein.

Der Kampf der Hohenstaufen um die Mark Ancona und das Herzogthum Spoleto von der zweiten Excommunication Friedrichs II. bis zum Tode Konradins. Ein Beitrag zur Geschichte des Verhältnisses zwischen Papstthum und Kaiserthum im Mittelalter von Franz Tenckhoff. (Inaug.-Diss.) 38 S. 8⁰. Paderborn, F. Schöningh, 1893.

Es ist eigentlich nur die Geschichte der kriegerischen, bezw. politischen Unternehmungen Friedrichs II. in Ober- und Mittelitalien 1238—1245, was nebst den nothwendigsten Erläuterungen hier geboten wird. Die Bedeutung der in Frage stehenden Landestheile für den päpstlichen Stuhl und die Willkür und Rechtswidrigkeit im Verfahren Friedrichs II. ist dabei recht gut hervorgehoben. In knappster Form und krystallklarer Sprache ist ein reiches, ungemein verwickeltes Quellenmaterial kritisch verarbeitet, jede Aufstellung quellenmäßig belegt. Bei der Besonnenheit und Umsicht, mit welcher der Verfasser Schritt für Schritt vorwärts geht, wird es ihm an nicht wenigen Stellen möglich, Irrthümer nachzuweisen, die in die Werke auch sehr angesehener Forscher sich eingeschlichen haben. Der ziemlich umfassend gewählte Titel und die S. 9 gegebene Eintheilung erwecken die Hoffnung, daß der Verfasser seine Arbeit später in größerem Maßstabe weiterführen werde. Jedenfalls lassen die unläugbaren Vorzüge, welche in dieser Erstlingsarbeit zu Tage treten, Treffliches erwarten.

Notification de la Condamnation de Galilée, datée de Liège 20. Sept. 1633, publiée par le Nonce de Cologne dans les pays rhénans et la Basse-Allemagne. Texte d'après une copie manuscrite avec remarques du docteur G. Monchamp, Professeur de Philosophie au Petit-Séminaire de Saint-Trond. 30 p. 8⁰. Cologne, Boisserée, 1893. Preis *M.* 1.

Auf Befehl Urbans VIII. sollte die zweite Straffentenz über Galilei 1633 durch die Nuntiaturen den Hochschulen und öffentlichen Lehrern der Philosophie und Mathematik in den verschiedenen Ländern mitgetheilt werden. Das entsprechende Ausschreiben des damals in Lüttich residirenden Nuntius Caraffa, von dem ein kleiner Bruchtheil bereits gedruckt, aber bisher unbeachtet geblieben war, kommt hier vollständig zur Mittheilung und wird der Erörterung und Kritik unterzogen. Der Verfasser ist bereits durch seine größern Werke: Histoire du Cartésianisme en Belgique und Galilée et la Belgique als fleißiger Forscher bekannt. Auch dieses neue Schriftchen entbehrt nicht des Interesses für die Gelehrtengeschichte in den Niederlanden.

Miscellen.

Ein Brief des Grafen Montalembert über den Staatsstreich 1851. Sowohl der Name des Schreibers als der Inhalt des Briefes selbst, der unter dem frischen Eindrucke des sich gerade vollziehenden Napoleonischen Staatsstreiches an einen deutschen Gesinnungsgenossen des edeln Grafen geschrieben wurde, machen das hier folgende Schreiben in hohem Grade beachtenswerth. Ehedem war durch die öffentliche Stellung Montalemberts wie des Präsidenten Louis Bonaparte, dessen vertrauliche, wenn auch noch so unehrliche Aeußerungen angeführt werden, ein Gebrauch dieser Mittheilungen ausgeschlossen. Die völlige Umgestaltung aller Verhältnisse seit 40 Jahren hat diese Rücksicht schwinden gemacht, das historische Interesse der Mittheilungen selbst dagegen erhöht.

Paris, le 6 Décembre 1851.

Monsieur et ami, le temps me manque absolument pour répondre en détail à la lettre que vous avez la bonté de m'écrire en date du 3 et que je n'ai reçue qu'hier. Je me borne à vous dire que les événements qui viennent d'avoir lieu en France, me paraissent fort sagement appréciés dans un article de la *Beilage* de la *Deutsche Volkshalle* avec la marque †, du 3 de ce mois. J'ai été d'autant plus agréablement surpris de cette appréciation juste et modérée, que la *Volkshalle* avait trop souvent cru sur parole la sotte et calomnieuse correspondance de M. St-Chéron.

En deux mots, le coup d'État du 2 Décembre est la contre-partie de la révolution du 24 Février: c'est la revanche de *l'armée* et du pouvoir *exécutif* contre les rhéteurs, les journalistes et les démocrates qui sous le manteau du gouvernement parlementaire dominent et exploitent la société: c'est la victoire des *soldats* et des *paysans* sur les *bourgeois*. Ceux-ci ne se résigneront pas si facilement à leur défaite; ils sont profondément irrités. Désormais Louis Bonaparte aura à lutter contre tous les orgueils ligués

Paris, 6. December 1851.

Mein Herr und Freund! Es fehlt mir durchaus an Zeit, um eingehend auf den Brief zu antworten, den Sie unter dem Datum vom 3. d. Mts. die Güte hatten mir zu schreiben und den ich erst gestern erhielt. Ich beschränke mich darauf, Ihnen zu sagen, daß die Ereignisse, die sich eben jetzt in Frankreich zugetragen haben, in einem Artikel der Beilage der „Deutschen Volkshalle" vom 3. d. Mts. (gezeichnet †) mir sehr richtig gewürdigt erscheinen. Ich war von dieser gerechten und maßvollen Beurtheilung um so angenehmer überrascht, als die „Volkshalle" nur zu oft der dummen und verlogenen Correspondenz des Herrn St-Chéron aufs Wort geglaubt hatte.

Um alles in zwei Worten zu sagen: der Staatsstreich des 2. Dec. ist das Widerspiel der Revolution vom 24. Februar; er ist die gerechte Vergeltung der Armee und der Executivgewalt gegenüber den Wortheldₑn, den Zeitungsschreibern und den Demokraten, die unter dem Mantel der parlamentarischen Regierungsform die Gesellschaft beherrschen und ausbeuten: er ist der Sieg der Soldaten und Bauern über die Bourgeois. Diese werden nicht so leicht in ihre Niederlage sich ergeben; sie sind tief erregt. Louis Bonaparte wird von

pour sa ruine: avocats, écrivains, gardes nationaux, commis voyageurs, hommes de lettres, tout cela conspirera contre lui sans se lasser. Le Rationalisme sous toutes ses formes regimbera contre le châtiment de Dieu. Malheureusement les légitimistes follement entichés de ce gouvernement parlementaire, qui a perdu la monarchie en 1830 et en 1848, font cause commune avec les bourgeois et les rouges, et empêcheront ainsi la consolidation du pouvoir nouveau et la réconciliation nécessaire des classes élevées de la nation avec lui.

Quant à moi, je n'ai ni su, ni conseillé, ni applaudi le coup d'État, quant au moment choisi et au mode d'exécution. Je trouve qu'on aurait dû attendre que l'assemblée eût rejeté une seconde fois la révision de la Constitution, et surtout s'entendre avec la minorité conservatrice pour faire, en même temps qu'elle, l'appel au pays. — Mais aujourd'hui que le fait est consommé, je ne refuserai pas mon concours à un prince qui veut l'ordre, qui risque sa vie contre la démagogie et qui a témoigné un dévouement plus efficace et plus intelligent aux intérêts religieux qu'aucun de ceux qui ont gouverné la France depuis 60 ans. — Je suis porté à suivre cette voie par les avis formels du Nonce Apostolique, du Cardinal Gousset, archevêque de Reims, et de Msgr. Parisis, évêque d'Arras.

J'ai vu le Président hier pour la première fois depuis le coup d'État. En réponse à diverses questions et objections que je lui faisais, il m'a dit ceci: „Ma mission et mon intention

jetzt an zu kämpfen haben gegen alle Sorten von Dünkel, die zu seinem Untergange sich verbunden haben: Advocaten, Scribenten, Nationalgarden, Geschäftsreisende, Literaten; alles das wird sich gegen ihn verschwören ohne zu ermüden. Der Rationalismus unter allen seinen Formen wird ausschlagen wider das Strafgericht Gottes. Die Legitimisten, thöricht vernarrt in dasselbe parlamentarische Regiment, welches 1830 und 1848 die Monarchie zum Fall gebracht hat, machen unglücklicherweise gemeinsame Sache mit den Bourgeois und den Rothen und werden so die Festigung der neuen Gewalt und die für sie nothwendige Aussöhnung mit den höhern Schichten der Nation verhindern.

Was mich angeht, so habe ich um den Staatsstreich weder gewußt, noch ihn angerathen, noch ihm Beifall gespendet, soweit es den gewählten Zeitmoment und die Art der Ausführung betrifft. Mir scheint, man hätte warten müssen, bis die Kammer zum zweitenmal die Revision der Verfassung abgelehnt hätte, vor allem aber hätte man sich mit der conservativen Minorität verständigen müssen, um gleichzeitig mit dieser den Appell an das Land zu richten. — Aber jetzt, da die Sache geschehen ist, werde ich einem Prinzen meine Mithilfe nicht versagen, der die Ordnung will, der im Kampf gegen die Demagogie sein Leben aufs Spiel setzt, und der eine wirksamere und einsichtigere Antheilnahme für die religiösen Interessen bewiesen hat als irgend einer von denen, die seit 60 Jahren die Regierung Frankreichs geleitet haben. — Was mich veranlaßt, diesen Weg einzuschlagen, ist der ausdrückliche Rath des Apostolischen Nuntius, des Cardinals Gousset, Erzbischofs von Reims, und des Msgr. Parisis, Bischofs von Arras.

Gestern sprach ich den Präsidenten zum erstenmal seit dem Staatsstreich. Auf verschiedene Fragen und Einwürfe, die ich ihm machte, antwortete er mir wie folgt: „Mein Beruf wie meine Absicht

sont de rétablir l'ordre dans ce pays sur de telles bases que, si je viens à être tué, il ne puisse plus retomber sous le joug des journalistes et des démagogues. . . . Vous me reprochez de parler toujours de la *révolution* en même temps que de *l'ordre*, que vous dites être aux *antipodes* l'une de l'autre: mais pour moi je ne vois dans la révolution que les faits accomplis et les intérêts nouveaux qu'elle a créés. Quand je lis l'histoire de 1789, je suis pour Louis XVI et Marie Antoinette et j'aurais voulu être officier aux gardes et me faire tuer pour eux. . . . Rien n'est d'ailleurs changé dans mes dispositions à l'égard de l'Église. Je désire toujours le triomphe de la religion catholique et du Pape, mais je le veux sans aucune des exagérations qui pourraient lui nuire au lieu de le servir."

Il paraît que le calme, complètement rétabli à Paris, se maintient dans toute la France. Ce n'est plus l'insurrection matérielle qui est à craindre; c'est l'insurrection morale de toutes les vanités et de toutes les habitudes libérâtres contre un pouvoir qui ne saura pas être assez fort, sans tomber dans une cruauté qui répugne à nos moeurs et à nos idées.

Je vous prie de ne donner aucune publicité à ma lettre et de recevoir l'assurance de ma haute et affectueuse considération.

Ch. de Montalembert.

Je profite avec empressement de cette occasion pour remercier les propriétaires de la *Deutsche Volkshalle* du plaisir très vif qu'ils me procurent par la lecture de leur journal. *Je n'en connais pas de meilleur en Europe.*

M.

sind dahin gerichtet, in diesem Lande die Ordnung herzustellen, und zwar auf solcher Grundlage, daß es, auch wenn man mich ums Leben bringt, nicht unter das Joch der Journalisten und Demagogen zurückfallen kann. . . . Sie werfen mir vor, daß ich stets zugleich von der Revolution und von der Ordnung spreche, was nach Ihrer Ansicht die schroffsten Gegensätze sind. Aber ich meinerseits sehe in der Revolution nichts als die vollendeten Thatsachen und die neuen Interessen, welche sie geschaffen hat. Wenn ich die Geschichte von 1789 lese, bin ich für Ludwig XVI. und Marie Antoinette, und ich möchte einer ihrer Gardeofficiere gewesen sein, um mich für sie tödten zu lassen. . . . Im übrigen ist in meinen Gesinnungen in Bezug auf die Kirche nichts geändert. Ich wünsche noch immer den Triumph der katholischen Religion und des Papstes, aber ich will denselben ohne irgend eine jener Uebertreibungen, welche, statt ihm zu dienen, nur schaden würden."

Es scheint, daß die Ruhe, welche in Paris vollständig wieder hergestellt ist, in ganz Frankreich sich erhält. Es ist nicht mehr eine materielle Erhebung, die zu fürchten ist; es ist vielmehr die moralische Auflehnung aller persönlichen Eitelkeit und liberalen Großsprecherei wider eine Gewalt, welche nicht stark genug sein wird, ohne in eine Härte zu verfallen, die unsern Sitten und Auffassungen widerstrebt.

Ich bitte Sie, meinen Brief in keiner Weise in die Oeffentlichkeit gelangen zu lassen und die Versicherung meiner aufrichtigen Hochachtung entgegenzunehmen.

Ch. v. Montalembert.

Sehr gerne benutze ich diese Gelegenheit, um den Verlegern der „Deutschen Volkshalle" zu danken für das sehr große Vergnügen, das sie durch die Lectüre ihrer Zeitung mir verschaffen. Ich kenne keine bessere in Europa.

M.

Ein buddhistischer Katechismus. Noch unlängst brachten diese Blätter einen „Neuen Beitrag zur Buddhismusschwärmerei" (Bd. XLIV, S. 383). Heute haben dieselben bereits wiederum auf eine der jüngsten Blüthen dieses üppig fortwuchernden Giftgewächses hinzuweisen, selbst auf die Gefahr des Vorwurfes, daß auf solche Weise der buddhistischen Propaganda zu viel Ehre erwiesen werde. Es ist in der That betrübend, zu sehen, wie eine abgestandene, in sittlicher Fäulniß vermodernde Religion des Ostens hervorgezogen wird, um das edelste und reinste Gut der abendländischen Völker, das Christenthum, zu schädigen und, wenn möglich, zu verdrängen. Einen solchen Versuch unternimmt das uns vorliegende Schriftchen, ein „Buddhistischer Katechismus zur Einführung in die Lehre des Buddha Gotamo . . . zum Gebrauche für Europäer zusammengestellt und mit Anmerkungen versehen von Subhadra Bhikshu". Das Buch dankt seinen Ursprung einem zum Buddhismus übergetretenen Deutschen, der nach echter Komödiantenart sich einen buddhistischen Namen beilegt und sein Vorwort nicht mehr nach christlicher Zeitrechnung, sondern „vom Jahre 2435 nach dem Nirwana des Vollendeten" datirt. Der Katechismus erstrebt nichts mehr und nichts weniger, als den Buddhismus „im besten Sinne volksthümlich" und „die erhabene Lehre des Buddha Gotamo als die lebendige, noch heute klar und lauter fließende Quelle der Wahrheit den weitesten Kreisen" zugänglich zu machen. Neu ist dieser Versuch keineswegs. Olcott war unserem Subhadra Bhikshu vorangegangen. Während indessen der Olcottsche Katechismus den Ansprüchen gebildeter europäischer Leser nicht ganz gerecht geworden, ist die vorliegende Arbeit „für das gereifte Verständniß erwachsener Leser" berechnet, wendet sich an alle diejenigen, „welche nach jenem innern Frieden und jener gesicherten Erkenntniß verlangen, die allein das Leben werth machen". Sie werden hier eine Lehre finden, „welche, frei von Dogmen- und Formenwesen, im Einklang mit der Natur und ihren Gesetzen die höchsten, Geist und Herz gleichermaßen befriedigenden Wahrheiten in so einfachem Gewande enthält, daß sie selbst dem bescheidenen Verstande faßbar sind". Glückliches Abendland, dem „das Licht der welterleuchtenden Wahrheit seine Strahlen aus dem fernen Osten hinübersendet zum Wohle, zum Heile, zur Erlösung für jedermann"!

Für den „bescheidenen Verstand" scheint unser Bhikshu zu schwärmen; mit ihm rechnet er und weiß, was er ihm zumuthen darf. Hier nur einige Pröbchen. Daß „die Buddhalegende den Verfassern der Evangelien als Vorbild für ihre Lebensgeschichte des Jesus von Nazareth gedient", stellt er, wie auch andere Buddhaschwärmer, als zweifellos hin. Völlig neu dürfte die Entdeckung sein, daß Jesus von Nazareth „von seinem zwölften bis zu seinem dreißigsten Jahre, während welcher Zeit die Evangelien nichts von ihm zu berichten wissen, ein Schüler der Buddhistenmönche war und unter ihrer Leitung die Arahaschaft erreichte. Dann kehrte er in sein Heimatland zurück, um seinem Volke die erlösende Lehre zu verkünden". Eine solche Erfindung ist freilich das einfachste Mittel, um den erhabenen Stifter unserer heiligen Religion zu einem Buddhisten zu stempeln. Aber Buddhismus ist doch nicht Christenthum?! Auch hier weiß Bhikshu Rath. „Diese Lehre Jesu", heißt es wörtlich weiter, „ist später ver-

stümmelt und mit Irrthümern aus dem Gesetzbuch der Juden vermischt worden. Die Grundlehren des Christenthums aber, wie das ganze Auftreten des Stifters, sind offenbar buddhistischen Ursprunges, und der liebevolle Nazarener, dem auch jeder Buddhist seine Verehrung zollen wird, war ein Araha, der das Nirwana erreicht hatte. Jetzt aber ist in Europa die Zeit wieder reif geworden, wo die westlichen Abkömmlinge der Arier die reine, unverfälschte Lehre des Buddha hören und erkennen können." Wer möchte uns nicht Recht geben, wenn wir vermuthen, daß Subhadra Bhikshu mit Riesenschritten dem Nirwana zueilt, in dem bekanntermaßen alles Wünschen und Wollen, alles Sinnen und Denken „verweht" und „ausflackert"!

„In diesem kleinen, aber inhaltsreichen Buche" (der reine Buddhismus des Verfassers scheint das Selbstlob nicht auszuschließen) findet nun „der verständnißvolle und wahrheitsdurstige Leser den Geist der erhabenen Lehre des indischen Weisen" in 172 Fragen und Antworten ausgeprägt. Ob er „die befreiende Kraft desselben im eigenen Innern verspüren" wird? Einer Wahrnehmung dürfte sich der „verständnißvolle" Leser kaum verschließen können, daß es dem deutschen Bhikshu vor allem darauf ankommt, die Würde und Erhabenheit des Christenthums herabzusetzen. Das Christenthum ist veraltet. Der Buddhismus „wird in Europa die Religion der Zukunft sein". Und was berechtigt zu dieser siegesfrohen Hoffnung? „Der Buddhismus allein ist nicht eine Glaubenssache wie alle andern ‚geoffenbarten' Religionen, sondern Erkenntniß- und Ueberzeugungslehre, die Religion des freien, edlen, sich selbst vertrauenden Menschenthums, das keine göttliche Gnade begehrt und keinen göttlichen Zorn fürchtet und den Richter seiner Thaten allein im eigenen Herzen, in der eigenen bessern Erkenntniß sieht" (S. 25).

Es lohnt sich nicht der Mühe, den Verfasser durch die 172 Fragen und Antworten zu begleiten, in welchen alle Abgeschmacktheiten und Lächerlichkeiten der sogen. heiligen Bücher als höchste und edelste Blüthe menschlicher Erkenntniß angepriesen werden. Bei Beantwortung der Frage 155: „Ist in den heiligen Büchern nur reine Wahrheit enthalten?" heißt es wörtlich: „Alles, was die heiligen Schriften über die Religion, über das Leiden des Lebens, über die sittliche Weltordnung und den Weg zur Erlösung lehren, ist reine Wahrheit." Und wie könnte dem anders sein, wenn es in Beantwortung der Frage 156 heißt: „Ein Buddha lehrt nichts Irrthümliches, Unwahres oder Falsches"? Den Höhepunkt erreicht der Wahnwitz in Frage 158: „Wird auch des Buddha Lehre vergehen?" Antwort: „Des Buddha Lehre wird nie vergehen, solange die Welt besteht, denn ihr Geist ist die ewige Wahrheit selbst."

Diese Proben mögen genügen, um die tief entwürdigende Tendenz der vorliegenden Schrift zu kennzeichnen. Nur sei noch bemerkt, daß dieses Machwerk von der gleichen Verlagshandlung herausgegeben ist, bei welcher auch der protestantenvereinliche „Theologische Jahresbericht" erscheint.

Die periodische Presse in Paris. Die Gesamtzahl der in der Welt erscheinenden Zeitungen und Zeitschriften wird nach neuern Zusammenstellungen auf nahezu 70 000 angegeben. Nach dem neuesten Jahrgange des Sperlingschen

„Adreßbuches der deutschen Zeitschriften und der hervorragenden politischen Tagesblätter" treffen auf Deutschland 3644. Dieser Zahl stellt nach dem Catalogue méthodique des Revues et Journaux parus à Paris jusqu'à fin de 1892 (A. Schulz) die Hauptstadt Frankreichs allein 1749 gegenüber.

Der Schulzsche Katalog ist nachweisbar unvollständig, und andere Berechnungen zählen 1998, also nahezu 2000 periodische Blätter in einer einzigen Stadt. Davon sind nach Schulz 218 illustrirte Unterhaltungsjournale; 22 Zeitungen für Kinder, 2 Journale für Spiele, 33 für Sport, 18 für Photographie, 23 für Musik, 12 für Theater, 4 für Briefmarkensammler; 181 dienen Finanz und Handel, nicht gerechnet die 18 Anzeiger für Verkauf und Stellengesuche. Medicinischen Zwecken sind 144 gewidmet, wovon nur 4 für Veterinär-Arzneikunde abzurechnen sind und 4 für Zahnarzneikunde. Zwei dieser Journale tragen den Namen des Pfarrers Kneipp, ein drittes verficht schon seit 1854 die Wasserheilmethode, drei andere die Elektrotherapie. Für Pharmacie kommen 8 weitere Zeitschriften hinzu. Für Jurisprudenz und Verwaltung bringt Paris 126 Zeitschriften hervor, überdies 3 für katholisches Kirchenrecht; 32 Journale dienen den militärischen Wissenschaften, und 21 dem Marine- und Kolonialwesen. Für Eisenbahn- und Telegraphenwesen zählt man 25 Blätter und 3 für Aëronautik. Das Ingenieurwesen zählt 23, das Bergwesen 7, Brücken-, Wege-, Wasser- und Waldbau 9, die Architektur 13 Blätter. Garten- und Ackerbau sind durch 50, die schönen Künste durch 25 Nummern vertreten; 104 dienen der Industrie; dem Handwerk insbesondere (einschließlich der Kochkunst und Buchdruckerei) 53 weitere Blätter. Die Naturwissenschaften sind mit 86 besondern Organen versehen: 11 für Physik und Chemie, 11 für Mathematik und Astronomie, 9 für Elektricität, 15 für Geographie und Erforschungsreisen, 40 für beschreibende Naturwissenschaft, einschließlich der Paläontologie und Anthropologie. Für die Geschichtswissenschaft gibt es 17, weitere 15 für Alterthumskunde, Münz- und Wappenkunde; für Bibliographie, Bibliothek- und Schriftwesen 34 Fachzeitschriften. 56 Zeitschriften dienen mehr oder minder pädagogischen Zwecken, darunter 2 für das Turnen, 2 für die Erlernung der deutschen Sprache. Nicht gerechnet sind hier die 8 periodischen Blätter für Stenographie und 24 Fachzeitschriften für Linguistik und Ethnographie.

Gegenüber dieser Masse von periodischen Schriften, unter denen die wissenschaftlichen wie populär-wissenschaftlichen und literarischen Zeitschriften vermischten Inhaltes noch gar nicht angeführt wurden, ist die Zahl der politischen Blätter, der Zeitungen, eine verhältnißmäßig geringe. Sie beträgt 80, wäre aber vielleicht noch mehr einzuschränken gegenüber der Thatsache, daß manche dieser Blätter ihre Bedeutung nicht einer politischen Stellungnahme, sondern ihren Feuilletons und andern belletristischen Beigaben verdanken.

Direct menschenfreundlichen Zwecken dienen nach dem Schulzschen Katalog verhältnißmäßig sehr wenige Organe, da dieselben in den religiösen Blättern hauptsächlich ihre Vertretung finden, diese aber von den übrigen abgetrennt zur Aufzählung kommen. Schulz kennt 12 Blätter über das Versicherungswesen und 8 weitere Organe von Schutzgesellschaften, einige zum Schutz der Kinder, eines für Thierschutz, eines für Temperanz, und ein seit 1877 existirendes

Journal de la Société contre l'abus du Tabac (erscheint monatlich, kostet 5 *Fr.* per Jahr).

Wohl die hervorragendste Stelle in der periodischen Presse der französischen Hauptstadt behaupten die 77 Journale für Mode: 5 davon allein für Frisuren und Coiffure, 10 für Herren-Moden (darunter auch seit 1874 „Der moderne Schneider"); die übrigen 62 dienen mit Vorzug der Damenwelt und zeichnen sich vielfach schon durch höchst gewählte Titel aus, z. B.: Le Coquet, Le Caprice, Le Goût parisien, Les dernières Créations, Le Luxe, La Mode de Style, La Modiste universelle, Paris charmant, Album-Rêve u. s. w. Weit mehr noch aber zeichnen diese Journale sich aus durch eine Vielzahl von Auflagen; die meisten derselben erscheinen in 4, manche in 6 oder 7 verschiedenen Auflagen, ein Zeichen, daß sie zu den gelesensten Blättern der Hauptstadt gehören. Das Journal des Demoiselles kleidet jede Auflage in eine verschiedene Farbe. Als Monatsschrift erscheint es in Chamois, als Wochenschrift in Weiß, als Vierzehntagsschrift erscheint es in billigerer Auflage blau, in theurerer Auflage grün. Bei Les Toilettes modèles variirt der jährliche Preis der fünf Auflagen von 36 bis 75 *Fr.*, bei der Revue de la mode und dem Moniteur de la mode von 14 bis 61 *Fr.*; die vier Auflagen von Le Luxe steigen von 50 bis 100 *Fr.*, die sechs Auflagen von Mode charme von 50 bis 120 *Fr.* per Jahr. Sieben dieser Modezeitungen erreichen den Preis von jährlich 100 *Fr.* und darüber; L'Inédit kostet 150 *Fr.* Solcher, deren Preis 50 *Fr.* erreicht oder übersteigt, finden sich im Katalog 16 (die verschiedenen Auflagen nicht gerechnet).

Es ist ein Trost, daß unter diesen 2000 gedruckten Advocaten der verschiedensten Interessen auch ungefähr 100 als Vertreter religiöser Interessen erscheinen. Fünfzehn confessionell-protestantischen und drei religiös-jüdischen stellt der Katalog Schulz 70 katholische Blätter gegenüber. Allerdings sind von diesen eine Anzahl als rein wissenschaftliche Organe in Abzug zu bringen, so daß nur etwa 50 bis 60 Blätter übrig bleiben, die direct der Hebung des christlichen Sinnes und der Vertheidigung der katholischen Religion gewidmet sind. Da gerade bei diesen der Katalog sich als lückenhaft erweist, darf man in runder Zahl wenigstens 60 annehmen. Daß dies immerhin eine bedeutende Macht repräsentirt, beweist die Zusammenstellung der Blattnummern, die Samstag, 30. April 1892 (am Vorabend der Wahlen), von der Maison de la bonne Presse in Paris ausgegeben wurden: 170 000 vom Tagesblatt La Croix, 272 000 vom Wochenblatt La Croix de Dimanche, 72 000 des Le Pélerin, 155 000 von der Vie de Saints; dazu kamen noch 250 000 Supplementblätter für Localangelegenheiten; im ganzen also 919 000 Nummern. Gleichzeitig ging eine entsprechende Zahl des Cosmos, der Bonnes lectures und der Revue des questions actuelles aus demselben Hause zur Vertheidigung der guten Sache in die Welt hinaus.

Leiden und Streiten eines katholischen Bischofs [1].

Trotz so vieler denkwürdigen Kämpfe und weltumgestaltenden Ereignisse innerhalb der letzten 25 Jahre ist die Bewegung unvergessen, welche alle katholischen Kreise ergriff, da im Sommer 1869 die Kunde sich verbreitete, Bischof Rudigier von Linz sei unter Anwendung von Gewalt vor einen weltlichen Gerichtshof gebracht worden. Die Anklage gegen den weithin hochgeachteten Kirchenfürsten lautete auf das „Verbrechen der Störung der öffentlichen Ruhe"; sie stützte sich auf angebliche Aeußerungen eines bischöflichen Hirtenschreibens, das sofort nach der Drucklegung, ohne noch in die Oeffentlichkeit gedrungen zu sein, von Polizei wegen beschlagnahmt worden war. Der Hirtenbrief enthielt ernste hohepriesterliche Worte gegen die offenkundigen Tendenzen des Liberalismus in Oesterreich und das Gebaren der liberalen Parteien. Nichts war gesagt gegen die Regierung, keine persönliche Spitze war hervorgekehrt, nirgends war der Würde und Mäßigung etwas vergeben, wie sie der erhabenen Stellung eines Kirchenfürsten ansteht. Ein großer Theil des Hirtenbriefes selbst war ein Ausdruck der innigen Loyalität, der fast schwärmerischen Hingabe an das Kaiserhaus, welche Rudigier von Jugend auf gehegt und durch die That bewiesen hatte. Die Anklage war eine muthwillig geschaffene, der Conflict ein absichtlich und böswillig herbeigeführter.

„So mußte es kommen," schrieb damals Feßler, der gelehrte Oberhirt von St. Pölten, „daß die Feinde der Kirche, geschlagen mit Blindheit, gerade den festesten und unbeugsamsten Mann des österreichischen Episkopates anzutasten versuchten!"

---

[1] Vgl. Leben und Wirken des Bischofes Franz Joseph Rudigier von Linz. Bearbeitet von Konrad Meindl, Stiftsdecan in Reichersberg. Linz. Erster Band, 1891. Zweiter Band, 1893. VIII, 848 u. 936 S. Lex.-8°. Ueber den ersten Band des fleißigen und reichhaltigen Werkes s. diese Zeitschrift Bd. XLII, S. 465.

Man glaubte den Schlag diplomatisch fein berechnet zu haben, und doch war es nur die Blindheit der Leidenschaft. Es handelte sich um eine Kraftprobe des siegestrunkenen Liberalismus im alten Kaiserstaat. Die Welt sollte erkennen, was er in Oesterreich wagen dürfe, wie weit es in Oesterreich bereits gekommen: wie weit die Monarchie der Habsburger vorangeschritten sei in der Verkennung ihrer europäischen Bedeutung, ihrer providentiellen und traditionellen Aufgabe als der ersten katholischen Großmacht. Für diese Probe war der Mann gut ausgewählt.

Franz Joseph Rudigier war am Palmsonntag (7. April) 1811 geboren und getauft. Seine Heimat war Parthenen, das letzte Dorf des Thales Montafon in Vorarlberg. Er war der jüngste unter acht Geschwistern; die Eltern waren arm. Seine Kindheit fiel in die böse Zeit der Bayernherrschaft, der Befreiungskämpfe und dann der Hungerjahre. Das Kind war schwächlich, aber herzhaft wie die Söhne der Berge; fromm, aber klug wie ein echter Montafoner. Vierundzwanzig Jahre später, abermals an einem Palmsonntag (12. April 1835), legte ihm Fürstbischof Galura von Brixen zur Priesterweihe die Hände auf. Weihbischof Tschiderer von Vorarlberg, schon damals im Rufe heiligmäßigen Wandels, hatte ihm durch besondere Verwendung eine Beschleunigung der Weihe erwirkt.

Von einem ältern Bruder, der als Geistlicher nicht fern der Heimat wirkte, vorgebildet, hatte Rudigier — einer der wenigen Vorarlberger unter fast 500 Schülern — zu Innsbruck das Gymnasium durchgemacht und war 1831 in Brixen ins Seminar getreten. Seine Studien waren glänzend, sein Leben dürftig und anspruchslos, sein Wandel schon im frühen Jünglingsalter ernst und fromm.

„Beim Rudigier muß es spornstreichs gehen, sonst geht's nit“, pflegte scherzend von ihm der Fürstbischof zu sagen. Das bewahrheitete sich nicht nur in seinen Studien, sondern auch in seiner Lebenslaufbahn. Im Juli 1835 übernahm er die erste provisorische Thätigkeit als Seelsorger, schon im Mai des folgenden Jahres brachte ihm die Wahl einer größern Gemeinde eine gesicherte Stellung. Zwei Jahre später (April 1838) sandte ihn sein Bischof zu weiterer Ausbildung nach Wien in das „höhere Priesterbildungsinstitut“ zum hl. Augustin. Nebst allen wünschenswerthen Hilfsmitteln und Anregungen für wissenschaftliche Ausbildung brachte ihm dies zugleich die Gelegenheit, vielen Persönlichkeiten näher zu treten, welche für die Zukunft der Kirche Oesterreichs von Bedeutung werden sollten. Aber schon im Herbst des folgenden Jahres verlangte sein Bischof ihn zurück. Rudigier übernahm die Lehrkanzel des canonischen Rechts und

der Kirchengeschichte im Seminar in Brixen, von 1841—1845 aber das wichtige Lehrfach der Moraltheologie. Hier war es, wo unter dem Gönnerauge des „Vater Galura“ jenes herrliche Dreiblatt in inniger Freundschaft und Gleichheit des Strebens sich zusammenschloß, das nachher der Kirche Deutsch-Oesterreichs soviel Glanz und soviel Segen gebracht hat: Feßler, Gasser, Rudigier.

Aber auch in Wien wünschte man Rudigier zurück. Abermals betrat er die Priesterbildungsanstalt, nicht mehr als Studirender, sondern als Spiritualdirector und Lehrer. Mit dieser wichtigen Stellung verband sich die eines k. k. Hofkaplans. Der Fürstbischof aber verlieh ihm beim Abschied, in Anerkennung seiner „ausgezeichneten Dienstleistungen“ für die Diöcese, den Titel eines geistlichen Rathes.

Drei Jahre war er nun in der Hauptstadt, oblag mit heiligem Eifer der Seelenleitung unter einer auserwählten Schar talentvoller junger Priester, hielt Vorlesungen aus der Patristik und leitete die casuistischen Conferenzen. Sein Amt als Hofkaplan führte ihn zu den priesterlichen Functionen bald in die Hofburg, bald in die Stanislauskapelle, bald nach Hetzendorf oder Schönbrunn. Bei den Gliedern des kaiserlichen Hauses erfreute er sich großer Huld und wurde auch des öftern in besonderer Audienz empfangen. Die Stürme des Jahres 1848 machten diesem Wirken ein Ende. Rudigier, mit dem Domprediger Dr. Emmanuel Veith eines der ersten und rührigsten Mitglieder des Wiener Katholikenvereins, war zu gekannt als kaisertreu und streng ultramontan. Vor zahlreicher Wählerversammlung war er mit begeisterter Rede für seine Ueberzeugungen eingestanden. Seines Bleibens war nicht mehr in einer Stadt, die täglich offenbarer der Revolution entgegenging. Er hatte sich um die Propstei von Innichen beworben, einen einflußreichen Seelsorgeposten seiner Heimatsdiöcese, und am 13. August 1848 erfolgte die Ernennung. Mit großer Liebe gab er sich dem neuen Berufskreise hin; allein auch dieser war nicht von langer Dauer. Schon im Februar 1850 ernannte ihn Galura zum Domherrn von Brixen und stellte ihn als Regens an die Spitze seines Seminars. Gasser wirkte wieder an seiner Seite, und durch Rudigiers Betreiben bald noch zwei jüngere ausgezeichnete Kräfte: Aichner und Zobl. Während im Seminar alles den gedeihlichsten Fortgang nahm, erfolgte am 19. December 1852, und zwar von Berlin aus, die kaiserliche Ernennung Rudigiers zum Bischof von Linz.

Rudigier war 41 Jahre alt, ein hochangesehener Priester und nach allen Seiten hin eine wirklich beliebte Persönlichkeit. Seine äußere Er-

scheinung schon hatte etwas ungemein Würdevolles, unwillkürlich Imponirendes. Jede seiner Bewegungen war majestätisch und wie geadelt von priesterlichem Geiste; vorzüglich die gottesdienstlichen Verrichtungen waren bei ihm von höherer Weihe getragen. Seine wissenschaftliche Ausbildung war vielseitig und gediegen, seine Begabung war anerkannt; seine praktische Befähigung hatte er bewiesen. Augenfällig hatte die Vorsehung ihn für sein hohes Amt geschult und von langer Hand her vorbereitet. Seine bescheidene Herkunft verlieh ihm Verständniß für das Leben des Volkes. Seine Dürftigkeit hatte ihn genöthigt, durch fleißigen Privatunterricht sein Brod zu verdienen; das Leben und Streben des Studenten, vor allem des Priestercandidaten, hatte er nach allen Seiten hin kennen lernen müssen. In der mühseligsten Dorf- und Gebirgsseelsorge machte er seine Lehrjahre. Wien brachte ihn in nächste Berührung mit den strebsamsten Elementen der Kirche in Oesterreich. Nach der Reihe war er Lehrer der wichtigsten Fächer der theologischen Wissenschaften. Als Hofkaplan verkehrte er mit den höchsten und einflußreichsten Personen des Staates wie der Kirche; der nahe, fast freundschaftliche Umgang mit „Vater Galura" machte ihn vertraut mit dem bischöflichen Amtskreise. In der Hauptstadt noch machte er seine Schule und verdiente die ersten Sporen im politischen Kampfe. Als Spiritualdirector und Regens gehörte seine Thätigkeit der Heranbildung junger Priester; dann sah er sich als Propst von Innichen wieder einem größern Seelsorgebezirk vorgesetzt und an der Spitze einer Anzahl von Seelsorgsgeistlichen. Auch im Kirchenbau hatte er bereits Erfahrung gesammelt. Den Neubau seiner altehrwürdigen Propsteikirche, schon von seinem Vorgänger begonnen, hatte er kräftig wieder aufgenommen und aus freiwilligen Beiträgen der Gemeinde weitergeführt.

Dieselbe Stellung an der Spitze der Propstei hatte ihn zum erstenmal in Kampf gebracht mit der kaiserlichen Regierung. Es kam die Grundentlastung bei den ehemaligen Rusticalunterthanen des Collegiatstiftes. Rudigier erachtete das Gesetz auf seine Propstei nicht anwendbar und ermaß den Schaden, den die Ausführung derselben zufügte, und dieser Schaden war bedeutend. Aber alle Vorstellungen blieben fruchtlos und brachten ihn nur bei seinen Bauern in falschen Verdacht. Ueberdies hörten mit einem Male für ihn und seine Geistlichen alle Renten auf, während vom Hoftaxamt in Wien eine beträchtliche Summe für seine Anstellung („Verleihungstaxe") eingefordert wurde. Der Kampf war langwierig und ging bis ans Ministerium. Härter noch war ein anderer Strauß, den er als Seminarregens durchfechten mußte, da von der Behörde eine Regulirung

der Eisack beschlossen worden war, welche Garten und mittelbar auch das Gebäude des Seminars und mit dem Grund und Boden auch das gedeihliche Weiterbestehen der wichtigen Anstalt bedenklich gefährdete. Diesmal aber ging er als Sieger aus dem Kampfe hervor.

Es hätte in dieser Schule noch etwas gefehlt, wäre nicht auch der pflichteifrige und tadellose Priester durch das Feuer der üblen Nachrede, der Verkennung und Beargwöhnung hindurchgeführt worden. Auch dies ist ihm in seiner Stellung als Regens des Seminars zu theil geworden.

So war er denn mit allem schon vertraut und auf alles gerüstet, was kommen konnte. Es war kein Geheimniß, daß der neuernannte Bischof nicht nur über eine außergewöhnliche Arbeitskraft, sondern auch über ein seltenes Maß von Festigkeit und Energie verfügte. Der Ruf der Strenge ging ihm voraus. „Die Rudigiere sind aus hartem Holz geschnitten, nicht halbzölliger Schnitt", war schon längst zuvor das Urtheil seines alten Freundes Vincenz Gasser. Auch Feßler, als Zeuge beim Informationsproceß vernommen, betonte bei seinem Freunde unter andern vorzüglichen Gaben die invicta constantia.

Bei der Fahrt zum Einzuge in die Diöcese, nach der in der Landeshauptstadt vollzogenen Consecration, scheuten die Pferde an gefährlicher Stelle, und einen Augenblick stand das Leben des Neugewählten auf dem Spiel. Bald darauf hielt der Wagen vor dem Dechantenhofe von Ens, der ersten Station seines bischöflichen Sprengels. „Ich betrete nun meine Diöcese", sprach der Bischof ernst zu den Umstehenden. „Vorhin wäre beinahe der Wagen gestürzt und hätte mich getödtet. Ich hätte gewünscht, daß er mich zermalmte, wenn ich wüßte, daß ich kein guter Bischof würde." Er wußte wohl, was in Oesterreich zu einem guten Bischof gehörte. Er übernahm sein Amt mit dem offen ausgesprochenen Vorsatze: „Ich bin durchaus nicht gesonnen, mich beugen zu lassen."

Doch der Ruf der Charakterfestigkeit war damals weit entfernt, seiner Erhebung auf den Bischofsthron im Wege zu stehen. Sein Vorgänger war ein frommer und würdiger Kirchenfürst gewesen, aber bei seinem Tode schon über 82 Jahre alt, seit Jahren körperlich gebrochen und völlig erblindet. Ueber ein Jahr lang war nach dessen Tode (15. April 1852) der Bischofsstuhl leer gestanden. Die Folgen hatten sich in der Diöcese bemerkbar gemacht. Die Wogen des Jahres 1848 hatten auch den Clerus Oberösterreichs nicht ganz unberührt gelassen; auch hier hatte die „neue Zeit" sich Geltung verschafft. Mit Petitionen, Beschwerden und Adressen war aus den Reihen des niedern Clerus das

Ordinariat bestürmt worden. Unter dem Ministerium Schwarzenberg hatte die Scene gewechselt. Man wünschte stramme, thatkräftige Hände; in der Kirche wie im Staate sollten die Zügel straffer wieder angezogen werden. Die Wahl Rudigiers, zum guten Theil das Werk der Mutter des jungen Kaisers, war eine erleuchtete und auch eine glückliche, solange Oesterreich das alte Oesterreich blieb.

Rudigiers Episkopat währte 32 Jahre (Dec. 1852 bis Dec. 1884); die 16 ersten Jahre verliefen im Frieden, die 16 weitern waren ein fortgesetzter und heftiger Kampf. Seine erste Aufgabe war die Disciplinirung seines Clerus. Sie war nicht nur durch die Verhältnisse, sondern auch durch das ausdrückliche Wort des Papstes ihm besonders ans Herz gelegt. Das beste Mittel, sie zu erreichen, fand er in der väterlichen Fürsorge und liebevollen Rücksichtnahme auf berechtigte Wünsche und Bedürfnisse seiner Geistlichkeit. Er stand ein für ihre Ehre wie für ihre angemessene zeitliche Versorgung. Eine seiner ersten Arbeiten nach dem Eintritt in die Diöcese war die Ordnung des Kirchenvermögens aus dem Wirrsal von Stiftungen, Kapitalien, buntverschiedenen Währungen, Werthpapieren und Verlusten, wie er sie vorfand. Wo die vorhandenen Mittel nicht reichten, sollte die Selbsthilfe, das Bewußtsein der Geistlichkeit von der Solidarität ihrer Interessen, die Lücke ausfüllen. So entstand mit der Zeit der „Diöcesanhilfsfond", es hob sich der „Priesterunterstützungsfond", alles durch die Anregung, die Leitung und das Beispiel der Munificenz von seiten des gemeinsamen Hirten. Dieser Fürsorge aber entsprach auf der andern Seite unnachsichtige Handhabung der Zucht. Der Priesterstand mußte makellos sein nach jeder Seite hin, und nichts entzog sich dem Auge des wachsamen Hirten. Rudigier war geborener Herrscher; seine Natur zum absoluten Regieren angelegt. Es fehlte in den ersten Jahren nicht an Widerspruch, bis den gesamten Clerus nur ein Geist beseelte, und jeder sich muthig und gehoben fühlte unter dem mannhaften Führer.

Nicht minder wichtig war die Heranbildung der künftigen Priester. Sein Leben lang wandte Rudigier eine unermüdliche, fast nur zu sehr ins einzelne gehende Sorge auf sein Knabenseminar; das Priesterseminar aber konnte bald inne werden, daß es einen alten Regens zum Bischof habe. Auch die wissenschaftliche Regsamkeit seiner Professoren suchte er zu fördern; die Theologisch-praktische Quartalschrift von Linz, die sich bis auf den heutigen Tag so verdienten Ansehens erfreut, galt ihm als eine Ehrensache für seine Diöcese; er begünstigte und unterstützte sie mit allen Kräften.

Hand in Hand mit diesen Bemühungen ging des Bischofs Liebe und Sorge für das Volk. Am 11. Juni hatte er seinen Einzug gehalten, am 28. Juni begannen schon die Firmungen, dann die Weihen. Als er den ersten Hirtenbrief erließ, hatte er bereits sieben Visitationsreisen hinter sich und kannte er einen großen Theil der Diöcese aus persönlicher Anschauung. Es war nicht bloß seine Leutseligkeit gegen alle, seine nie versiegende Mildthätigkeit gegen die Nothleidenden, vorab in den Tagen der Hungersnoth, der Cholera, des Krieges oder der Ueberschwemmung, was er seinem Volke entgegenbrachte. Es war weit mehr der richtige Blick für das, was geistig noth thue. Das Volk mußte reif werden, von den neuen Staatsformen Gebrauch zu machen zum Guten; es mußte fest werden gegenüber den Gefahren und Verlockungen des Zeitgeistes. Die Macht des Vereinswesens wie der Presse hatte der neue Oberhirt in ihrer ganzen Tiefe und Ausdehnung erkannt. Kaum eingetreten in die Diöcese, hatte er jedem der bestehenden kirchlichen Vereine sein Interesse zugewendet und seine Zustimmung zu erkennen gegeben.

Dem Linzer katholischen Volksverein galt noch sein letzter Segen auf dem Todesbett; er nannte ihn seinen „Augapfel". Der katholische Preßverein wurde durch ihn ins Leben gerufen, der Verein des hl. Vincenz von Paul erfreute sich seiner Huld. Trat die österreichische Gesetzgebung in neue Stadien, die für das sittliche und religiöse Leben des Volkes verhängnißvoll zu werden drohten, standen neue Wahlen bevor, von deren Ausgang die Interessen der Kirche wie des Staates abzuhängen schienen, immer wieder erhob der Bischof seine Stimme, um durch seine Hirtenschreiben oder durch den Mund seiner Priester die Gläubigen aufzuklären und zur Thätigkeit und Entschiedenheit anzuspornen. Die Betheiligung des Katholiken an den Wahlen galt ihm als heilige Gewissenspflicht. Da einmal der Zeitpunkt der Wahlen mit dem der Priesterexercitien zusammenfiel, auf welche er sonst mit Recht so großes Gewicht legte, wollte er lieber, daß die Priester bei den Exercitien fehlten als bei der Wahlurne. Diesem erleuchteten Eifer verdankte denn auch Oberösterreich den vollen Umschwung in den trüben Parteiverhältnissen seiner Landesvertretung durch den großen Wahlsieg des Jahres 1884. Als wenige Monate später der Bischof das Auge schloß, hinterließ er eine geeinte conservative Zweidrittelmehrheit gegen eine machtlose Minorität der einst alles vermögenden liberalen Kirchenstürmer.

Die Heranbildung eines echt christlichen Lehrerstandes lag ihm dringend am Herzen. Die feierliche Einweihung des katholischen Schullehrerseminars am 1. Juni 1854 war eines der freudigsten und hoffnungs-

reichsten Ereignisse seiner ersten Bischofsjahre. Solange das Seminar bestand — 1869 wurde es unterdrückt —, empfahl es der Bischof alljährlich der christlichen Freigebigkeit des Clerus und des Volkes; sein eigener Name stand bei jedem Rechnungsausweis mit ansehnlichem Beitrag an der Spitze. Die kirchlich-religiöse Haltung, die sittliche Unantastbarkeit, aber auch die sachentsprechende Fortbildung der Lehrer lag ihm beständig am Herzen. Auch die Besserung der materiellen Subsistenz des Lehrstandes ließ er sich lebhaft angelegen sein. „Ich liebe die Lehrer seit Jahren“, konnte er als Mitglied des Landtages von sich sagen, „und bin immer derjenige gewesen, der den Lehrern einen Vortheil zugewendet hat ... Vielleicht gibt mir auch dieses Haus Zeugniß davon, wie ich in dieser Richtung gehandelt habe zu einer Zeit, in welcher die Stellung der Kirche zu den Lehrern noch eine andere war.“ „Ich kann mir ohne Selbstüberhebung das Zeugniß geben,“ äußerte er ein anderes Mal, „daß ich an der Verbesserung der Schulzustände mit Gewissenhaftigkeit, mit Opfern an Zeit, Mühe und Geld gearbeitet habe, solange ich einen Einfluß auf die Schule hatte. Und mein einziger Wunsch war, es möchte die Schule besser und besser werden.“

Darüber wurde auch die directe Einwirkung auf das Herz des Volkes nicht verabsäumt. Er, der alle Zweige der Verwaltung in seiner Diöcese überschaute, in dessen Hand alle Fäden zusammenliefen, ohne dessen Willen nichts geschah, der über einen so vorzüglich disciplinirten Clerus verfügte, hatte gleichwohl den Blick dafür nicht verloren, was die außerordentliche Seelsorge bedeute. Die verschiedenen Andachten, das Gebetsapostolat, die Herz-Jesu-Andacht, Maiandacht, Krippenandacht, das vierzigstündige Gebet, Jubiläen und Wallfahrten wurden theils neu eingeführt, theils mit erhöhtem Glanze gefeiert. Missionen, Exercitien, außergewöhnliche Bitt- oder Dankfeste mit Triduen, Predigten und Processionen wurden gefördert; religiöse Niederlassungen der verschiedensten Art, Männer- und Frauenorden, beschauliche und thätige, charitative und apostolische, pflegende und lehrende Ordensgenossenschaften fanden Aufnahme in die Diöcese, ja wurden herbeigerufen und hatten am Bischof ihren Beschützer und Berather. Als echter Fürst der Kirche war er zu groß in seinem Denken, zu sehr getragen vom Geiste des Glaubens, um in ihrem Wirken eine Beeinträchtigung der Bedeutung seines wackern Weltclerus zu sehen. Was er wollte, war, sein ganzes Volk mit echt katholischem Geiste zu durchdringen und alles in bestmöglicher Weise und reichster Mannigfaltigkeit zu bieten, was geeignet wäre, katholischen Glauben und katholische Tugend zu pflegen und zu erhalten.

Zwei große und freudige Ereignisse verklärten die ersten friedlichen Jahre seiner Amtsführung. Am 8. December 1854 erfolgte der dogmatische Ausspruch des Heiligen Vaters über die Glaubenslehre von der Unbefleckten Empfängniß. Von Kindheit an hatte Rudigier eine besonders zarte Andacht zu Maria, und gerade zum Geheimniß der Unbefleckten Empfängniß, im Herzen getragen. „Gelobt sei Jesus Christus und die Unbefleckte Empfängniß der seligsten Jungfrau Maria", das war der Familiengruß im Hause der Rudigier, den er schon als Kind tagtäglich gehört und gesprochen hatte. Kein Tag verging zu Hause ohne das Rosenkranzgebet, und als junges Studentlein in Innsbruck hatte Rudigier schon im zweiten Jahre angefangen, die kleinen Tagzeiten zu Ehren der Unbefleckten Empfängniß täglich zu beten. Die fürstbischöfliche Kapelle in Brixen mit dem Altare, an welchem Rudigier die Priesterweihe empfing, war dem Geheimniß der Unbefleckten Empfängniß geweiht. Rudigiers erste Seelsorgepredigt war eine Predigt zu Ehren Marias am Fest ihrer Himmelfahrt. Nun eröffnete er als Bischof sein eben neugegründetes Diöcesanblatt mit der Bulle der Dogmatisation der Unbefleckten Empfängniß! Längst hatte er sich überzeugt, daß in dem katholischen Oberösterreich mit seinen zahllosen Denkmalen der Marienverehrung seine fromme Vorliebe für dieses Glaubensgeheimniß einen sympathischen Boden gefunden habe. In der allgemeinen Freude über die Verkündigung des Dogmas beschloß er jetzt, in seiner Bischofsstadt zu Ehren dieses Glaubensgeheimnisses einen Dom zu errichten, der an Größe und Kunstvollendung den schönsten Gotteshäusern deutscher Erde sich an die Seite stellen könnte. Es lagen keine Summen dafür bereit. Die kirchlichen Bedürfnisse der Diöcese aber forderten bereits in mancher Richtung den Opfersinn der Gläubigen heraus. Gleichwohl sollte der neue Tempel ganz aus freiwilligen Beiträgen errichtet werden. Der Kaiser äußerte seinen Beifall, und am 1. Mai 1855 wurde der Entschluß kundgegeben. Die Sammlungen begannen; ein Dombauverein trat ins Leben; die Fragen des Architekten, des Planes wie des Bauplatzes wurden glücklich gelöst. Sieben Jahre später (1. Mai 1862) konnte unter dem Jubel der Bevölkerung der Grundstein gelegt werden. Wiewohl für den Bauplatz allein 164 000 fl. aufgewendet waren, verfügte der Bischof in diesem Augenblick über ein flüssiges Kapital von 400 000 fl. Nach drei Jahren war für alle Bautheile die Grundfeste gelegt; am 29. September 1869 konnte der Bischof die Weihe der herrlichen Votivkapelle feierlich vollziehen. Das Hochchor sah er noch der Vollendung nahe; dessen Schließung und Weihe sollte indes der Bauherr nicht mehr erleben.

Das andere große Ereigniß seiner Friedensjahre war das von allen Katholiken mit so großem Jubel begrüßte Concordat vom 18. August 1855. Es gab der Kirche in Oesterreich die selbständige Ordnung ihrer Angelegenheiten zurück; man sah darin den Sturz jenes unheilvollen Josephinismus und einen Ausgangspunkt zur Erneuerung des kirchlichen Lebens im Kaiserstaat. Derselbe erste Jahrgang des Linzer Diöcesanblattes, an dessen Spitze die Dogmatisation der Unbefleckten Empfängniß stand, brachte unter den Freudebezeigungen des Bischofs den Wortlaut des Concordates. Die Berathungen über die Ausführung dieses neuen Gesetzes führten denn auch Rudigier wiederholt in die Mitte seiner Amtsbrüder in der Reichshauptstadt. Ihnen galt die Bischofsconferenz 1856 und das Wiener Provincialconcil 1858.

Unter all diesen Arbeiten und Angelegenheiten war Rudigier als Kirchenfürst weithin bekannt geworden. Man bewunderte seine Klugheit und Umsicht, gepaart mit einer außerordentlichen Initiative. Man sah und fühlte, daß er seine Zeit richtig erfaßt habe; es schien, als ob er hierin manchem seiner Amtsbrüder vorauseile. Seine Arbeitskraft erregte Staunen. Die erschöpfendsten Visitations- und Firmungsreisen, die anstrengendsten kirchlichen Functionen schienen für ihn wie eine Erholung. Er entsiegelte jedes einlaufende Actenstück; alle laufenden Geschäfte behielt er aufs genaueste im Kopf; ohne sein Expediatur verließ kein Bescheid die bischöfliche Kanzlei.

In Rom wie in Oesterreich kannte man ihn als in der Wolle gefärbten Ultramontanen. Dem Oberhaupte der katholischen Kirche war er kindlich ergeben; ein Wort von Rom gab bei ihm in allen Fragen des Amtes die Entscheidung; jeder Schlag gegen Rom verletzte auch ihn aufs empfindlichste. Er mit seiner Diöcese waren es, die allen Diöcesen Oesterreichs vorauseilten in Entrichtung des Peterspfennigs. Im Concilsjahre weilte er nur kurze Zeit in Rom; die Kämpfe im Landtag hielten ihn zurück, und der Papst selbst hatte gebilligt, daß er bleibe. Mit Rücksicht auf die Geistesströmungen in Oesterreich, die er kannte, war Rudigier nicht für die Opportunität der Unfehlbarkeitserklärung. Da sie aber erfolgte, begrüßte er sie freudig und war der erste unter allen deutschen Bischöfen, der sie seiner Diöcese verkündete.

Seine Kaisertreue und seine Vaterlandsliebe waren von solcher Wärme und Naturwüchsigkeit, daß sie ihm selbst von seiten mancher Landsleute den Vorwurf des Uebermaßes eingetragen haben. „Für den Kaiser gebe ich meinen Kopf", hörte man ihn im Jahre 1848 in öffentlicher Versammlung den Feinden entgegenrufen. Auch als Bischof gab er fort und fort,

in Hirtenbriefen und Predigten, in Landtagsreden wie in seinen Diöcesanerlassen, derselben Gesinnung getreuen Ausdruck. An allen freudigen und leidvollen Tagen des Kaiserhauses nahm er Antheil, als gelte es der eigenen Familie. Weilte der Kaiser in Ischl, so erschien regelmäßig der Bischof, ihn in seiner Diöcese zu begrüßen; auf Kaisers Geburtstag kam er dahin, den Festgottesdienst zu halten. Viele Glieder des Erzhauses gaben ihm persönliche Zeichen der Huld; mehreren spendete er das Sacrament der Taufe. Nach dem Tode des Erzherzogs Franz Karl wählte der Kaiser selbst mit seinen Brüdern aus seinem Nachlaß eine marmorne Muttergottesstatue als Andenken aus für den Bischof von Linz. Wiederholt hat noch in des Bischofs letzten Lebensjahren der Kaiser seiner Achtung für ihn Ausdruck gegeben und hat ihn während der letzten Krankheit durch Zeichen seiner Theilnahme geehrt.

Und gegen einen so anerkannt vorzüglichen, geistig so hochstehenden Kirchenfürsten sollte 16 Jahre lang von Presse und Parlament, von Regierung und Parteien ein wahrer Hexensabbat von Feindseligkeit, Willkür und Rücksichtslosigkeit vollführt werden. Wenn Graf Beust sich schmeichelte, mit Gewalt und Chicane einen Rudigier zu bewältigen, so erklärt sich das. Er war Fremder und Protestant. „Es ist dem armen Mann eben nicht möglich," schrieb Rudigier über ihn an Rauscher, „sich einen katholischen Bischof zu denken." Wenn Giskra vermeinte, durch Anschuldigung und Drohung einen gefeierten Kirchenfürsten einzuschüchtern und den Clerus von Oberösterreich durch Appell an sein „staatsbürgerliches Bewußtsein" gegen den eigenen Bischof aufzustacheln, so war dies des emporgekommenen Aufwieglers von 1848 würdig. Aber daß der oberösterreichische Landtag, daß der Reichsrath in Wien, daß der Gemeinderath der Stadt Linz dem Bischof Schwierigkeiten über Schwierigkeiten schuf, Insulte auf Insulte häufte, daß die ganze große liberale Partei Oesterreichs gegen ihn nach Zwang und Temporaliensperre rief und den ganzen Wortschatz der schwersten staatsbürgerlichen Anschuldigungen erschöpfte, das bleibt für alle Zeiten eine mindestens — interessante Erscheinung. Rudigier war Mann des Volkes, er war Philanthrop, der größte und dabei erleuchtetste Wohlthäter der Nothleidenden in Oberösterreich und weit über dessen Grenzen hinaus; er war national und kaisertreu wie einer; er war Mann der Bildung, Kenner und Förderer der Kunst; bewundert und makellos stand er da, ein Ruhm für Land und Volk. Ihn je zu beugen, war keine Hoffnung, ihn zu beseitigen noch weniger. Es blieb nichts als die blinde Wuth und das Hochgefühl des Hasses.

Rudigier war sich klar über diese Stimmung. Selbst in amtlichen Schriftstücken spricht er von der gegen seine Person herrschenden „Animosität“, dem gegen ihn gerichteten „Haß“. „Am wenigsten aber irre ich mich,“ bemerkt er dazu 1883, „wenn ich diese Animosität selbst einzig meiner pflichtschuldigen Treue gegen die heilige Kirche zuschreibe.“ Was ihn aber so vor andern zum Zielpunkte des „liberalen“ Hasses machte, hat Bischof Konrad Martin von Paderborn in einem Schreiben zu Rudigiers 25jährigem Bischofsjubiläum 1878 treffend zum Ausdruck gebracht: „Welch große kirchengeschichtliche Ereignisse fallen nicht in diesen Zeitraum, welche Prüfungen und Kämpfe haben Sie nicht persönlich in Ihrer eigenen Diöcese zu bestehen gehabt! Aber Sie haben wahrlich den guten Kampf gekämpft! Nie mit dem Liberalismus pactirend oder den Nacken unter das Joch der Kirchenbedränger beugend, haben Sie stets offen und muthvoll, wie es einem Nachfolger der Apostel ziemt, der Wahrheit Zeugniß gegeben.“

Das Pactiren mit dem Liberalismus, das Schweigen gegenüber dem triumphirenden Unrecht, ja auch nur die weltkluge Schonung und vorsichtige Glätte in Behandlung der liberalen Zeit- und Lieblingsideen, die wollte Rudigier nicht verstehen. „Die Klugheit des Glaubens ist zuletzt die einzig wahre Klugheit“, hatte er schon 1858 an einen Ordensmann geschrieben. Er wiederholte dieses Wort für seinen gesamten Clerus bei Bekanntmachung der neuen kirchenfeindlichen Gesetze 1868: „Der lebendige Glaube ist die größte Weisheit und Klugheit, und durch gar keine sonstige Weisheit und Klugheit zu ersetzen.“ „Eine Klugheit gegen die Wahrheit“, meinte er noch 1883 im Austausch mit dem Erzbischof von Wien, „ist prudentia carnis, et prudentia carnis est mors.“ Das war sein Grundsatz. Nichts in der Welt sollte ihn abhalten, opportune, importune die ganze volle katholische Wahrheit zu sagen. Was seine zahlreichen politischen Reden und Debatten, seine Predigten, Hirtenbriefe und andere Kundgebungen auszeichnet, ist nicht so sehr eine besondere rednerische Kraft und Schönheit, auch nicht Heftigkeit und Feuer; sie sind zuweilen ruhig und gelassen zum Erstaunen. Aber welche Frage auch immer das kirchliche Gebiet berühren mochte, vor Gläubigen und Ungläubigen, vor echten Ultramontanen wie vor verschwommenen halbliberalen Auchkatholiken: stets stellte sich Rudigier auf den übernatürlichen Standpunkt des katholischen Bischofs und trug ungeschminkt und unverschleiert, in durchsichtigster Klarheit und gemeinverständlich für alle die reine, lautere Lehre der katholischen Kirche vor.

Die „Wiener Kirchenzeitung“ klagte 1869 im Beginn jener Kämpfe über den „erschreckenden Mangel würdiger Charaktere“ innerhalb Oester-

reichs. Das war es auch, was Rudigier schmerzlich empfand. Um so mehr setzte er selbst eine Art heiligen Stolzes darein, der Wahrheit muthig Zeugniß zu geben, und den 20. November, den Tag der Gefangennahme des Bekenners Clemens August von Köln, feierte er jährlich wie einen geheiligten Festtag. „Entsetzlich feige ist unsere Zeit", schreibt er im Hirtenbriefe 1865, „so wenige wollen sich aussprechen für die Wahrheit, und gar viele, welche für dieses hohe Gut noch eine Werthschätzung in ihrem Herzen tragen, heucheln in ihrem äußern Benehmen Verachtung derselben, um nur nicht den Tonangebern in der Gesellschaft und in der Tagespresse zu mißfallen. Der Ekel über diese elendeste aller Heucheleien wäre beinahe unüberwindlich, wenn man sich nicht an einer muthigen Glaubensthat wie die päpstliche (Encyklika vom 8. Dec. 1864) erquicken könnte." „Was die sittliche Fäulniß der Zeit kennzeichnet," heißt es schon im Hirtenbriefe 1861, „ist die klägliche Willensschwäche für das Gute und Wahre. Es ist kein Muth da, sich offen für das Recht zu erklären; es ist nicht mehr ein Mann ein Wort; das Ja nicht mehr Ja, das Nein nicht mehr Nein; und so feige die Menschen in ihren Worten sind, so feige sind sie in ihren Werken; es ist keine Thatkraft da, um für die erkannte Wahrheit und Gerechtigkeit einzustehen, zu wirken, zu leiden. Soll es besser werden in der Welt, muß unser Wille erstarken." „O die unselige Menschenfurcht!" ruft er während des Concordatskampfes aus, „aus Menschenfurcht hat Pilatus den Herrn Jesus zum Tode verurtheilt; aus Menschenfurcht wird jetzt von gar so vielen das Concordat und mit ihm die Kirche Jesu Christi zum Tode verurtheilt. Die schwachen Menschen fürchten, von der Partei des sogenannten Fortschrittes für Zurückgebliebene, für Unaufgeklärte angesehen, oder gar in den Zeitungen verspottet oder verunglimpft zu werden. Daher heulen sie denn am Ende auch mit den Wölfen . . ."

Die Kämpfe, die Rudigier während der zweiten Hälfte seines Episkopates zu bestehen hatte, waren außerordentlich zahlreich. Bald wollte man die pflegenden Orden aus den Spitälern und Gefängnissen verdrängen, bald das ganze Gebiet der Armenpflege den Händen der Kirche entwinden, bald die für schlecht besoldete Priester gewährte Subvention mit Umgehung der bischöflichen Entscheidung zur moralischen Knechtung des Clerus benutzen; bald verschrie und verklagte man diesen Clerus öffentlich wegen politischer Agitation. Altkatholikenfrage und Civilehe, Sonntagsheiligung und Wahlrecht der geistlichen Grundbesitzer, nationale Frage und Wahlkampf, alles zwang ihn unter die Waffen. Der vom

Landesausschuß schon rechtmäßig bewilligte Zuschuß zum Dombau wurde vom spätern Landtage dem Bischof wieder bestritten. In dem Augenblick, da in Deutschland die Bischöfe in die Gefängnisse abgeführt wurden, sah sich auch Rudigier wegen versäumter Anzeige von Ernennungen zu einer Geldstrafe von 700 Gulden verurtheilt. Nur durch päpstliche Intervention wurde hier, wie in mehreren andern kritischen Fragen, der Zwiespalt gehoben. Vor allem waren es aber vier Fragen, die ihn viele Jahre lang aufs ernsthafteste in Anspruch nahmen.

Schon im Landtage des Jahres 1863 waren die Vorboten eines allgemeinen Sturmes gegen das Concordat hervorgetreten. Mit der Selbständigkeit und Unabhängigkeit der katholischen Kirche konnte der österreichische Pseudoliberalismus nie sich zufrieden geben. Nach der Niederlage Oesterreichs 1866 erfolgten die Angriffe mit erneuter Heftigkeit. Das Concordat mußte schuld sein an Oesterreichs Mißerfolgen. Adressen und Petitionen gingen nach Wien, das Concordat aufzuheben. Auch die Bischöfe versammelten sich, um über die Abwehr zu berathen. Ende September 1867 reichten sie dem Kaiser eine Denkschrift ein. Vier Wochen später veröffentlichte Rudigier seinen meisterhaften und einschneidenden Hirtenbrief über das bedrohte Concordat, den bedrohten Frieden zwischen Kirche und Staat. Es war eine unwiderlegliche Klarheit und unausweichliche Folgerichtigkeit in diesem denkwürdigen Schreiben; allenthalben, bei Freund und Feind, erregte es Aufsehen. Es war die That, die der Liberalismus dem Bischof nie verziehen hat; von diesem Augenblick an war er vogelfrei.

Noch das Ende des gleichen Jahres 1867 brachte die neuen „Staatsgrundgesetze“, gegen deren Beeidigung sich den Bischöfen bereits schwere Bedenken aufdrängen mußten, der Mai 1868 die „confessionellen Gesetze“, durch die ein Theil des Concordates einseitig aufgehoben, der Vertrag, der des Kaisers Namen trug, zerrissen war. Leider fand dieser verhängnißvolle Augenblick die Bischöfe Oesterreichs nicht geeint; aber Männer wie Rudigier, Feßler, Gasser wußten, was ihre Pflicht war. Rudigier erließ alsbald eine kräftige Instruction an seine Geistlichkeit; zehn Tage später erklärte zu seiner Freude auch Papst Pius IX. in einer Allocution die neuen Gesetze für null und nichtig. Nun wollte Rudigier sich auch zur Belehrung über die brennende Frage an sein Volk wenden, da wurde am 12. September 1868 sein Hirtenbrief mit Beschlag belegt — die allgemeine Hetze gegen den muthigen Bischof begann. Kaum war im Frühjahr 1869 die Bischofsconferenz in Wien zu Ende, so wurde er wegen seines Hirtenschreibens vor Gericht gefordert, ein Gericht, das er als

concordatswidrig nicht anerkennen konnte. Trotzdem begannen im Juli die Verhandlungen. Sie waren die Probeleistung des eben wieder neu-errichteten Geschworenengerichtes, dessen Eröffnung mit dem denkwürdigen Processe zusammenfiel. Vier Geschworene hatte die Regierung abgelehnt, einer hatte trotz Drohung und Strafe sich geweigert, über seinen Bischof zu Gericht zu sitzen. So brachte man die zwölf richtigen Geschworenen zusammen, darunter elf österreichische „Katholiken", die über den Bischof wegen erfüllter Hirtenpflicht das „Schuldig" sprachen. Der Satz, der den Ausschlag gegeben, waren die auf die neuen Staatsgesetze angewendeten Worte: „Man muß Gott mehr gehorchen als den Menschen." Das Urtheil lautete „wegen mildernder Umstände" auf 14 Tage Gefängniß; schon am folgenden Tage traf telegraphisch die Begnadigung des Kaisers ein. Rudigier schwankte, ob er sie annehmen könne; nur gegen die Zusicherung, daß darin ein Bekenntniß begangener Schuld nicht gesehen werde, that er es.

Die Concordatswirren waren damit nicht zu Ende. Am 30. Juli 1870 erklärte Beust, durch die Dogmatisirung der päpstlichen Unfehlbarkeit sei das ganze Concordat hinfällig geworden; man ging neuen Stürmen entgegen. Abermals sammelten sich die Bischöfe, abermals reichten sie ihre Denkschrift ein. Aber der rollende Stein ward dadurch nicht zum Stillstand gebracht. Im Januar 1874 wurden neue confessionelle Gesetze eingebracht. Umsonst protestirten Papst und Bischöfe. In Artikel 1 des Gesetzes vom 7. Mai 1874 ward von seiten des Staates Oesterreich das Patent vom 5. November 1855, d. h. die gesetzliche Anerkennung des Concordates, für aufgehoben erklärt. Papst und Bischöfe aber fuhren fort, trotz dieses liberalen Willküractes das Concordat als zu Recht bestehend und im Gewissen bindend anzuerkennen. Nur ganz besondere Umstände, wie sie in der katholischen Vergangenheit des Herrscherhauses begründet lagen, und das weitgehende Entgegenkommen Pius' IX. wie der Bischöfe haben damals Oesterreich die Leiden eines offenen Culturkampfes erspart.

In unmittelbarem Zusammenhang mit der Concordatsfrage stand der Kampf um die Schule. Schon die Landtagsbebatten von 1863 ließen keinen Zweifel, daß der Liberalismus auf die völlige Trennung der Schule von der Kirche planmäßig hinsteuere. Die Gesetze von 1868 waren schlimm, die Verordnung des Ministers vom 10. Februar 1869 noch schlimmer. Dennoch sollten die Organe des Staates es sein, welche die Prüfungen aus der Religion abzuhalten hatten; der oberste Religionslehrer war der liberale Staat. Rudigier, bei seiner Vorliebe für die Schule und Katechese, war am empfindlichsten Punkte getroffen. Er legte bei der

Statthalterei feierlich Verwahrung ein; er beantragte gemeinsames und energisches Vorgehen des Gesamtepiskopates. Rauscher rieth ab. Jeder Bischof sollte sich die Freiheit der Action bewahren, je nach den Verhältnissen seiner Diöcese. Rudigier versammelte (14. April 1869) seine Decane um sich; sie waren alle derselben Ansicht, kein Geistlicher der Diöcese solle in die neue Schulaufsichtsbehörde eintreten. Der Herbst des gleichen Jahres brachte noch schwere Debatten im Landtage über das Aufsichtsrecht des Staates über die Schule; aber alle Anstrengung des Bischofs war vergebens. Zu Anfang des Jahres 1870 bestätigte der Kaiser das neue Schulgesetz. Es brachte dem Staate enorme Kosten, der Kirche Kränkungen und Schwierigkeiten ohne Zahl. Rudigier, „der einzige energische Gegner der kirchenfeindlichen Schulgesetze", wie man von competenter Seite ihn genannt hat, konnte in seiner Diöcese am wenigsten davon verschont bleiben. Bald kam es zum offenen Kampf. Die Katecheten ließen sich zu einer staatlichen Inspection des Religionsunterrichtes nicht herbei; beim Erscheinen des Bezirksschulinspectors verließen sie meistens das Schullokal, nachdem sie gegen die Uebergriffe der Staatsbehörde Verwahrung eingelegt. Sie wurden ihres Amtes enthoben; Gendarmen versperrten ihnen den Eintritt in die Schule. Crucifixe wurden aus den Schullocalen entfernt — man sah sie in den Zugängen zu den Aborten lehnen als altes Gerümpel. In der Bischofstadt selbst kam es vor, daß einem um die Schule hochverdienten ehemaligen Diöcesanschulen-Oberaufseher, dem 82jährigen Dombechanten, der nach Absetzung der Katecheten in Anbetracht der bevorstehenden Firmung selbst zum Unterricht in die Schule gekommen war, von einer jungen Person, die als Lehrerin fungirte, die Thüre gewiesen wurde. Der Fall stand nicht vereinzelt, und er wurde von der Regierungsbehörde gutgeheißen. Solange Rudigier lebte, wogte dieser Kampf. Er erhielt eine neue sensationelle Wendung, als der Bischof einen katholischen Lehrer, der in der Elementarschule vor katholischen Kindern zum öffentlichen Aergerniß den Reformator Luther gepriesen und gefeiert hatte, zur Verantwortung vorforderte, und der kecken Weigerung die Androhung der Excommunication entgegenstellte. Der Lehrer wurde von der Landesbehörde geschützt; des Bischofs Vorgehen aber galt als Angriff auf die „Standesehre" der Schullehrer, und es erregte ein Wuthgeschrei in der ganzen liberalen Presse. Der Fall war noch nicht erledigt, als der Bischof das müde Auge schloß, und noch nach seinem Tode sollte er Stoff zur Verunglimpfung des Hingeschiedenen bieten.

Diesen großen Principienkämpfen zur Seite ging ein 25jähriger Krieg wegen der Bestattung von Nichtkatholiken in dem geweihten Grunde des

katholischen Kirchhofs. Die weitgehendsten, großmüthigsten Anerbietungen der kirchlichen Behörde halfen nichts. Der Bischof sollte gezwungen werden, die Nichtkatholiken in fortlaufender Reihe mit den Angehörigen der Kirche zu beerdigen auf einem Friedhof, der ausschließlich aus kirchlichen Mitteln erworben war. Der Kampf schwebte noch, als der Bischof auf dem Sterbebette lag; es war die letzte Angelegenheit, deren Lösung er vor seinem Tode dem Bürgermeister von Linz anempfahl. Gleichzeitig schwankte der Sieg des Rechtes in der Frage der Realdotation des Bisthums. Willkür, Gehässigkeit und Ungerechtigkeit traten in diesem Handel besonders grell hervor; die Gerichte des Kaiserstaates, die der schwer in seinen Rechten gekränkte Bischof anrief, erklärten sich für incompetent, und das Landesgericht von Linz, das sich der Sache anzunehmen willens war, wurde vom obersten Gerichtshof für incompetent erklärt. Zuletzt triumphirte das Recht; aber es geschah nach jahrelangem Ringen und unter vielen Kränkungen und schwerem materiellen Verluste sowohl für den Bischof persönlich, als für die Diöcese.

So wurde einer der hervorragendsten, edelsten und patriotischsten kirchlichen Würdenträger in dem katholischen Staate Oesterreich zwei Jahrzehnte lang bis zum Tode gehetzt. Seinen Geist hat es nie gebrochen, seinen Ruhm nicht verdunkelt. Heute nennt und kennt niemand mehr die Kämpen des Liberalismus, die Geschworenen, die Schullehrer, die Polizisten, die Schulinspectoren und Statthaltereibeamten, die Zeitungsschreiber, die als Kampfhähne gegen den großen Kirchenfürsten ihre Mohrendienste geleistet. Mitleidig deckt das Dunkel der Vergessenheit den Unwerth ihres Strebens, die Schande ihrer Waffenthaten. Bischof Rudigier aber hat den Ruhm mit sich ins Grab genommen, daß er in der Zeit epidemischer Charakterlosigkeit ein ganzer, ein eiserner Charakter war — ein heftiger Gegner von ihm hat es gesagt — „ein Charakter von der Fußsohle bis zum Scheitel“. Er hat den schönern Ruhm mit in die Ewigkeit genommen, daß er in einer Zeit schwindenden Glaubens ein ganzer, echter katholischer Bischof, im vollen Sinn ein Fürst des Glaubens und der Kirche war. Solange der Maria-Empfängniß-Dom in Linz auf zum Himmel ragt, wird sein Name im Segen sein, während dort am Schauplatz seiner Kämpfe die sterbliche Hülle entgegenharrt der Auferstehung zum vollendeten Ruhm und Lohn in nie endendem Frieden.

Otto Pfülf S. J.

Albrecht Ritschls Lehre über die Gottheit Christi.

(Schluß.)

Nachdem Ritschl sich hinsichtlich der Auffassung der Gottheit Christi den symbolischen Büchern und der Heiligen Schrift gegenüber seine Freiheit gewahrt, bezw. seine Ansicht in die Heilige Schrift hineingelegt, setzt er sich mit den Lehren der Theologen auseinander. Zunächst berührt er „die beiden confessionellen Schulformen der Christologie, welche aus der Reformation hervorgegangen sind". Nach lutherischer Lehre „wird behauptet, daß durch die Incarnation des göttlichen Wortes oder durch die Verbindung der göttlichen mit der menschlichen Natur auch die letztere zur Trägerin aller göttlichen Eigenschaften werde"; nach der reformirten, „daß das göttliche Wort, um Mensch zu werden, die Fülle seiner göttlichen Eigenschaften ... aufgegeben habe"[1]. Ob und inwiefern die Lehren der beiden Confessionen richtig dargelegt sind, möge Ritschl selbst verantworten. Wir müssen aber gestehen, daß wir, wenn wir nur zwischen diesen beiden Lehren zu wählen hätten, an der Incarnation irre würden. Denn es ist ebenso widersinnig, zu behaupten, daß eine menschliche Natur Trägerin wahrhaft göttlicher Eigenschaften werde, wie daß die göttliche Natur ihre göttlichen Eigenschaften aufgebe.

Ueber die aus Luthardt mitgetheilte[2] Lehre ließe sich verhandeln, und vielleicht würden wir nach einer kleinen Modification derselben mit Luthardt übereinkommen. Aber er und Geß, sagt Ritschl[3], gehen auf die mittelalterlich-katholische Deutung der Incarnation zurück. Was hat denn Ritschl gegen diese? „Man bekennt", sagt er, „ein göttliches Wesen, welches hinter der menschlichen Person [sic!] Jesu steht, aber nur ein undeutliches Verhältniß zu dieser einnimmt; darnach beschäftigt man sich mit dem Menschen Jesus als dem Mittler, ohne sich um eine Nachweisung von Gottheit in seinem irdisch-menschlichen Leben zu bemühen. Diese Art des Bekenntnisses der Gottheit Christi ist eine Ceremonie, deren Inhalt man nicht mehr versteht."

Inwiefern nimmt das göttliche Wesen, d. i. die Person des göttlichen Wortes, zu der angenommenen menschlichen Natur (eine menschliche

[1] Ritschl, Lehre von der Rechtfertigung S. 384.
[2] A. a. O. S. 387
[3] A. a. O. S. 388.

Person in Christus gibt es nicht) ein undeutliches Verhältniß ein? Wenn ich sage, die zweite Person der heiligsten Dreifaltigkeit hat in Christus die menschliche Natur angenommen, drücke ich ein Verhältniß der zweiten Person zur menschlichen Natur in Christus aus, welches nichts Vages, nichts Unbestimmtes enthält und scharf von jedem andern Verhältnisse, welches zwischen Gott und dem Menschen besteht, unterschieden wird. Ein jeder der Sätze: Gott schafft den Adam, Gott spricht durch Moses, Gott nimmt die menschliche Natur an, drückt ein Verhältniß Gottes zum Menschen oder zur menschlichen Natur aus, aber ein jeder ein neues, von den andern ganz verschiedenes. Allein nicht nur drücke ich im letzten Satze insofern ein bestimmtes Verhältniß aus, als ich es von den andern unterscheide, sondern auch in sich besagt der Satz etwas durchaus Bestimmtes. Der Satz: Gott nimmt die menschliche Natur in Christus an, besagt, daß Gott diese Natur im Gegensatze zu jeder andern so mit sich vereinige und in Besitz nehme, daß er als Inhaber derselben wahrhaft Mensch sei, ebenso wie Cajus, als Inhaber einer menschlichen Natur, Mensch ist, und daß Gott nun als Mensch durch diese zur denkbar innigsten Vereinigung mit ihm angenommene Natur und ihre Fähigkeiten wirklich menschliche Handlungen verrichte, welche seine Handlungen, Handlungen der göttlichen Person und ihr wirklich und wahrhaft zuzurechnen sind, wie die Person des Cajus durch seine Natur und ihre Fähigkeiten Handlungen verrichtet, welche Handlungen des Cajus und ihm zuzurechnen sind. Diese Vereinigung der göttlichen Person mit der menschlichen Natur nennen wir die hypostatische Vereinigung.

Nach dem Gesagten ist also die Beziehung, in welche die Person des Wortes zur menschlichen Natur getreten ist, keineswegs eine unbestimmte, vage, unter der wir nicht etwas ganz Bestimmtes verständen. Wenn Ritschl aber fragt, wie das denn innerlich möglich sei, wie das Wesen Gottes so geartet sein könne, daß die göttliche Person eine menschliche Natur in besagter Weise sich zu eigen mache, wie Gott Inhaber einer Menschennatur sein könne in einer Weise, wie der Mensch Inhaber seiner Natur sei, — dann müssen wir freilich antworten, daß hier ein Geheimniß vorliegt, welches wir, ohne es zu begreifen, in Demuth auf Gottes Zeugniß hin annehmen, welches wir erst dann selbst schauen werden, wenn wir Gott selbst sehen. Haben wir ja auch nicht a priori die Existenz der hypostatischen Vereinigung aus dem Wesen Gottes als thatsächlich oder möglich bewiesen, sondern sie nur aus der Bezeugung Gottes selbst kennen gelernt.

Mehrere Zeugnisse der Heiligen Schrift haben wir früher dargelegt. Wenn z. B. der hl. Johannes sagt, das Wort, welches wahrer Gott ist, sei Fleisch, d. i. Mensch, geworden und habe als wahrer Mensch unter uns gewohnt, so muß es doch die menschliche Natur angenommen haben. Denn wie wäre es wahrhaft Mensch, ohne die Natur eines Menschen zu besitzen?

Ritschl schiebt der mittelalterlich-katholischen Theologie die häretische Ansicht des Nestorius zu. Nach dieser freilich stand nur „ein göttliches Wesen hinter der menschlichen Person Jesu", mit welcher es durch eine bloß moralische Beziehung verbunden war. Nach katholischer Auffassung gibt es keine menschliche Person Jesu, sondern eine mit der Person des wahren Sohnes Gottes so innig vereinte Menschennatur, daß Christus, d. i. die göttliche Person und menschliche Natur zusammen, nur einer ist, eine Person, welche Gott ist, weil sie die göttliche Natur, und Mensch ist, weil sie eine menschliche Natur besitzt. Die Innigkeit der Vereinigung wird besonders veranschaulicht durch die communicatio idiomatum. Diese besteht keineswegs in der Absurdität, daß ich sagen könnte: die Natur Gottes leidet und stirbt, oder die Natur des Menschen besitzt Allmacht und Allwissenheit, sondern darin, daß ich z. B. sage: Gott (d. i. jene Person, die eine göttliche Natur besitzt und darum wahrhaft Gott ist) leidet und stirbt (nämlich nach der menschlichen Natur, die jene Person auch besitzt), und der Mensch Christus (d. i. diese Person, die eine menschliche Natur besitzt und darum wahrhaft Mensch ist) ist allmächtig und allwissend und hat die Welt erschaffen (nämlich nach der göttlichen Natur, welche dieselbe Person Christus auch besitzt). Wenn wir uns also „mit dem Menschen Jesus als Mittler" beschäftigen, so lassen wir dabei die Gottheit keineswegs außer Acht. Denn dieser Mensch ist nach uns keine menschliche Person, hinter welcher die Gottheit steht, sondern dieser Mensch ist eben Gott. Die göttliche Person thut und leidet, was Christus thut und leidet, und darum erscheint uns auch sein ganzes menschliches Thun und Leiden, obgleich seinem physischen Sein nach endlich, dennoch, als das Thun und Leiden einer göttlichen Person seiner moralischen Schätzung nach, unendlich erhaben über jedes andere menschliche Thun und Leiden und von unendlich höherm Werthe und Verdienste. Mit welchem Rechte sagt man von einem solchen Bekenntniß der Gottheit Christi, es sei eine leere Ceremonie ohne Inhalt?

Was ist denn endlich das Bekenntniß Ritschls über Christi Gottheit und die Menschwerdung des Gottessohnes? Nach langer Abhand-

lung kommt er zu folgendem abschließenden Gedanken: Da Christus „als der Gründer des Gottesreiches in der Welt oder als der Träger der sittlichen Herrschaft Gottes über die Menschen der einzige ist im Vergleich mit allen, die von ihm die gleiche Zweckbestimmung empfangen haben, so ist er diejenige Größe in der Welt, in deren Selbstzweck Gott seinen ewigen Selbstzweck in ursprünglicher Weise wirksam macht, dessen ganzes berufsmäßiges Wirken also den Stoff der in ihm gegenwärtigen vollkommenen Offenbarung Gottes bildet, oder in welchem das Wort Gottes menschliche Person ist“[1].

Was Ritschl positiv in diesem Satze niederlegt, ist nicht so leicht zu erklären. Daß er die Gottheit Christi in ihm negirt, liegt auf der Hand: Christus ist nach ihm eine menschliche Person. Ist nun auch das Wort Gottes eine Person, dann haben wir zwei nebeneinander bestehende Personen, und, welche Beziehungen wir auch immer zwischen beiden annehmen, so können wir doch nie von der menschlichen Person sagen, daß sie Gott, und von der göttlichen Person sagen, daß sie Mensch sei. Ist aber das Wort Gottes nicht eine göttliche Person, so kann von seiner Menschwerdung keine Rede sein. Man mag sich dann in demselben etwa ein Attribut Gottes denken, welches der menschlichen Person in solcher Fülle mitgetheilt würde und diese ganz so einnähme, daß es in ihr gleichsam personificirt erschiene. Aber, wie man sich dies auch denken mag, so ist jenes der menschlichen Person mitgetheilte Sein doch in jedem Falle etwas Geschöpfliches, und wegen des Besitzes dieses geschöpflichen Seins kann sie doch keineswegs Gott sein und so genannt werden.

Diese Auffassung mag indessen nicht so verschieden sein von dem Gedanken, welchen Ritschl in dem eben referirten dunkeln Satze hat aussprechen wollen. Führen wir ihn nach Ritschlschen Ideen aus: Das Wort Gottes ist die vollständige Offenbarung Gottes oder des Selbstzweckes Gottes. Der Selbstzweck Gottes ist die Liebe. Christus offenbart also die Liebe Gottes, und hierin besteht sein Selbstzweck und sein ganzes berufsmäßiges Wirken. Und zwar offenbart er diese Liebe „in ursprünglicher Weise“, indem alle andern, welche sie auch offenbar machen, sie in Kraft der Offenbarung Christi offenbaren. Er steht also einzig unter allen da durch seinen einzigen Beruf. Die Liebe Gottes offenbart er dadurch, daß er die Liebe übt und aus Liebe den Menschen dient und die Menschen dazu anleitet, aus Liebe zu handeln. Hierdurch wird er der

[1] Ritschl a. a. O. S. 425 f.

Gründer des Gottesreiches, d. i. der Gemeinschaft aller Menschen, die durch das Band wechselseitiger Liebe verbunden aus dem Motive der Liebe ihre Pflicht erfüllen. So ist denn die vollständige Offenbarung Gottes in ihm gegenwärtig, oder „das Wort Gottes menschliche Person".

Kann wohl etwas Willkürlicheres, Haltloseres ausgesprochen werden? Ebenso willkürlich ist die Construction einer solchen Idee von Christus wie die Lehre, wegen solcher ihm beigelegten Vorzüge werde ihm und müsse ihm die Gottheit zuerkannt werden. „Wie die Person Christi geworden, und dasjenige geworden ist, als welches sie sich für die ethische und religiöse Schätzung darbietet, ist kein Gegenstand theologischer Forschung," sagt Ritschl gleich darauf, „weil das Problem über jede Art der Forschung hinausliegt. Was die kirchliche Ueberlieferung in dieser Hinsicht darbietet, ist in sich undeutlich und deshalb nicht geeignet, etwas zu erklären." Wie Christus das geworden, was Ritschl aus ihm macht, und warum man seine Gottheit so erklären soll, wie Ritschl es thut, liegt freilich jenseits der Möglichkeit der theologischen Forschung, und die kirchliche Ueberlieferung bietet hierfür gar nichts, weder in den Schriften der Apostel noch sonst irgendwo. Daß Christus aber wahrer Gott ist in der oben von uns beschriebenen Weise, das lehrt klar und deutlich sowohl die Heilige Schrift als auch die kirchliche Ueberlieferung. Das Wort ist wahrer Gott von Ewigkeit und hat in der Zeit Fleisch angenommen.

An dieser vom hl. Johannes und sonst in der Heiligen Schrift so vielfach bezeugten Wahrheit geht Ritschl vorbei, findet aber doch auch für seine Erklärung seinen Anhaltspunkt im ersten Kapitel des Johannesevangeliums. „Nach den im Neuen Testamente vorliegenden Andeutungen", so heißt es später[1], „sind die Gnade und Treue [Joh. 1, 14] in der Durchführung seines Lebensberufes und die Erhabenheit seiner geistigen Selbstbestimmung über die partikularen und natürlichen Motive, welche die Welt darbietet, die Elemente in der geschichtlichen Erscheinung Christi, welche in dem Attribute seiner Gottheit zusammengefaßt werden." Diese beiden Elemente führt er zunächst auf eins zurück: „Näher betrachtet aber ist dies nicht zweierlei. Denn die Geduld im Leiden, welche die Macht Christi über die Welt bewährt, ist zugleich eine Erscheinung seiner Treue gegen die Menschen, und die Treue, welche er trotz seiner Ahnung der Erfolglosigkeit seines Wirkens dem israelitischen Volke bewahrt hat, ist die Probe seiner innern

[1] Ritschl a. a. O. S. 436.

Freiheit über die äußern Umstände seines Lebens." Seine Geduld und Treue hinwieder wird auf ebendasselbe zurückgeführt, was er in der vorher angeführten Stelle als den Inhalt der Gottheit Christi bezeichnet hat. Menschlich angesehen entspringt die Geduld und Treue Christi aus seinem „Berufswillen, das Reich Gottes unter den Menschen . . . zu verwirklichen. Von Gott aus angesehen tritt dieses menschliche Leben unter den Gesichtspunkt der vollendeten Offenbarung Gottes, weil der Endzweck der Welt, welchem das Leben Christi gewidmet ist, in dem Selbstzweck Gottes oder in seinem wesentlichen Willen der Liebe begründet ist" [1]. So wäre denn Ritschls Anschauung von der Gottheit Christi auf Joh. 1, 14 zurückgeführt.

In der ganzen Darlegung dürfte nur eines klar sein, nämlich daß Ritschl die Gottheit Christi läugnet. Aber gerade dieses will er nicht klar heraussagen. Darum der Aufwand von unverständlichen Phrasen und die Verschiebung des Sinnes so vieler allbekannten Worte. Anstatt gerade heraus zu sagen, er nehme die wahre und wirkliche Gottheit Christi nicht an, vertheidigt er sich, wenn man ihm die Läugnung dieser Wahrheit beilegt. Schon früher [2] haben wir ein Beispiel einer sophistischen Vertheidigung gegen diese Anklage kennen gelernt. Gegen Ende der Erörterung, die wir jetzt dargelegt haben, finden wir eine andere. „Man hat", so sagt er [3], „diese Erörterung der Gottheit Christi durch die Bemerkung herabzusetzen unternommen, daß jenes Attribut bloß im Willen, und nicht im Wesen Christi nachgewiesen, also auch in jener Form nicht erklärt werde. Daraus folgert man ferner, daß die Gottheit Christi auf diesem Wege doch nicht anerkannt, sondern vielmehr geläugnet werde."

Zunächst weist Ritschl seine Gegner wieder mit der Bemerkung ab, diese Frage sei keine religiöse, sondern eine wissenschaftliche. Was dies bedeutet, haben wir schon früher [4] gesehen.

Er stellt aber in Abrede, daß in seiner Anschauung von der Gottheit Christi diese nicht etwas Wesentliches in Christus sei. Man höre die Begründung: Im Charakter eines Menschen pflegt man sein Wesen zu sehen, d. h. in jenem Vorzuge, den der Mensch dadurch gewinnt, daß er die Naturanlagen der Seele, das Naturell genannt, zu fügsamen Organen des Willens umbildet. Darum ist das Wesen eines gereiften Menschen nach diesem Erfolge und nicht nach dem in seiner Jugend kundgegebenen Naturell zu beurtheilen. Es wäre also die Gottheit Christi gerade nach Ritschls Anschauung das Wesen Christi. Aber abgesehen davon, daß das

---

[1] Ritschl a. a. O. S. 437. [2] S. 218 f.

[3] Ritschl a. a. O. S. 439 ff. [4] S. 220.

jenige, was Ritschl in Christus Gottheit nennt, keineswegs Gottheit ist, bedient er sich in seiner Antwort wieder einer Vertauschung der Begriffe. Das Wesen eines Dinges ist seine Natur selbst. Nennt man die einem Menschen eigenthümliche Gewohnheit oder Willensrichtung, die er sich angeeignet hat und stets kundgibt, sein Wesen, so ist dies eine übertragene Bedeutung. Wenn man die Frage stellt, ob die Gottheit das Wesen Christi ausmache, so ist die Frage diese, ob er wirklich von Natur Gott sei und die Natur Gottes besitze, wie der Vater die göttliche Natur besitzt. Dieses stellt Ritschl in Abrede, wie sehr er sich auch weigert, es gerade herauszusagen. „Wenn man", so sagt er, „über Christus in Formen der Erkenntniß urtheilen soll, die an keinem andern Objecte verwendet werden, so macht man Christus unverständlich." [1] Auch dieses Sätzchen enthält eine Läugnung der Gottheit Christi. Wer kann die wahre Gottheit Christi annehmen und sich dann wundern, daß man auf ihn, der in wunderbarer und unerklärlicher Weise Gott und Mensch zugleich ist, Erkenntnißformen anwenden muß, die auf den gewöhnlichen Menschen nicht passen?

Wir könnten zahlreiche Andeutungen ähnlicher Art aus Ritschls Schriften zusammenstellen. Doch das Gesagte genüge, und es läßt keinen Zweifel, daß der Begründer der Ritschlschen Schule in Bezug auf den Kernpunkt des Christenthums ganz und gar auf der Seite des entschiedensten Liberalismus in der Theologie steht, und sich nur dadurch, kaum zu seinem Vortheile, von diesem unterscheidet, daß er seine negative Richtung unter Phrasengeweben zu verbergen sucht.

Zum Abschlusse seiner Erörterung fügt er noch hinzu, „daß auf dem eingeschlagenen Wege auch die Bedeutung des Geistes Gottes als des Heiligen Geistes verständlich wird" [2], d. h. also, daß ähnlich die Gottheit des Heiligen Geistes wegdisputirt wird. Damit hätte er das Geheimniß der Trinität vollständig beseitigt, obgleich die Worte in der Glaubenslehre und Spendung der Taufe bleiben wie bisher.

In einer folgenden kurzen Erklärung sagt er unter anderm, „daß die praktische Erkenntniß Gottes in der von Gott abhängigen Gemeinde identisch ist mit der Erkenntniß, welche Gott von sich selbst hat". Sollte Ritschl, trotz aller Betonung der Persönlichkeit Gottes, doch nicht am Ende noch Pantheist sein? Nicht nur an dieser Stelle ist ein solcher Verdacht bei der Lesung seines Werkes in mir aufgestiegen.

[1] Ritschl a. a. O. S. 410. [2] A. a. O. S. 444.

Theod. Granderath S. J.

Das Privateigenthum am Grund und Boden im Mittelalter.

(Fortsetzung.)

II.

13. Die Hauptursache einer allmählichen Besserung der bäuerlichen Verhältnisse muß in dem Einfluß der Kirche gesucht werden, die mit dem ganzen Gewicht ihrer Macht und ihres Ansehens für die Versorgung der Armen, für die Erleichterung der bäuerlichen Lasten und für eine menschenwürdige Behandlung der Hörigen eintrat. Gerade für die Armen waren die Erwerbungen der Kirche von großer Bedeutung. „Denn weil sich darunter nicht nur zusammenhängende Hufen, sondern auch einzelne Stücke Landes befanden, für deren Bebauung die Kirche selbst sorgen mußte, so bekamen viele Besitzlose geliehenen Besitz und dadurch Arbeit und Unterhalt. Auch ausgedehnte kirchliche Güter wurden bei der wachsenden Bevölkerung in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts einer immer größern Zahl von kleinen Bauern übergeben, von denen dann einer als ‚Träger des Lehens' alle Natural- und Geldpächte zu sammeln, abzuliefern und dafür zu haften hatte." [1]

Noch tiefgreifender war die Einwirkung der Kirche auf die allmähliche Ueberwindung der Unfreiheit und Hörigkeit.

Die Unfreiheit [2] entstand bei den heidnischen Germanen durch Gefangennahme im Kriege, auch durch Ergebung infolge des Spieles. Sie war weniger hart als in Rom, indem die servi nach Tacitus' Bericht bereits vielfach in einem bäuerlichen Kolonatsverhältniß zu ihrem Herrn standen, einen besondern, dem Herrn gehörigen Hof gegen bestimmte Abgaben an Vieh und Producten zu bebauen hatten. Allein die alte germanische Unfreiheit gewährte dennoch dem Herrn ein ziemlich unbeschränktes Verfügungsrecht über die Person des Sklaven und dessen gesamte Habe. Die Kirche wirkte nun vor allem auf die Milderung und allmähliche

[1] Johannes Janssen, Geschichte des deutschen Volkes seit dem Ausgang des Mittelalters. I (15. Aufl. Freiburg 1890), 298. Wilh. Arnold, Geschichte des Eigenthums in den deutschen Städten (Basel 1861) S. 57.

[2] Vgl. Georg Ludwig v. Maurer, Geschichte der Frohnhöfe, der Bauernhöfe und der Hofverfassung in Deutschland (Erlangen 1862/63). 4 Bde. I. 7 ff., II, 80. 88 ff. Arnold, Geschichte des Eigenthums S. 32.

Beseitigung dieser heidnischen Sklaverei, indem sie „die Gleichheit aller Menschen als Ebenbilder Gottes, die Gleichheit der Erlösung durch den Sohn Gottes und die Gleichheit der übernatürlichen Bestimmung der Menschen predigte, und so die Unterschiede der Klassen in höherer religiöser Einheit zu versöhnen suchte“ [1]. Was in Rom nicht vollständig gelungen war, das hatte die Kirche bereits in der ersten christlich-germanischen Weltmonarchie erreicht. Im Zeitalter der Karolinger war die eigentliche Sklaverei principiell und factisch überwunden [2].

14. Seit der Völkerwanderung bildete sich neben der alten Sklaverei eine mildere Form der Unfreiheit aus, welche den Unfreien zwar in die Gewalt, nicht aber seine Person und seine Habe in das Eigenthum des Herrn stellte. Der Herr hatte diesen „Leuten“ gegenüber Anspruch auf Dienste oder, wenn der Unfreie als Grundhöriger auf dem Acker des Herrn sich angesiedelt hatte, auf Abgaben und Dienste. So zerfielen die Leute in zwei Klassen: Hofleute und Dienstleute. Zu den letztern gehörten insbesondere auf den Frohnhöfen die Handwerker, Taglöhner und für die Kriegsführung bestimmten Dienstmannen. Die erstern waren als grundhörige Kolonen auf einem Bauerngute ansässig, welches sie für eigene Rechnung gegen Leistung von Frohndiensten und Producten bestellten. Gegen Ende des 9. Jahrhunderts waren diese Leistungen schon meist rechtlich fixirt, wenn auch nicht selten die Grundherren den Versuch wiederholten, die Hörigen zu größern als den herkömmlichen Leistungen zu zwingen.

Wie ehemals die alten Sklaven, so nahm die Kirche nun auch die Hörigen in ihren kräftigen Schutz. Sie strafte denjenigen, welcher einen Hörigen tödtete, wie jeden andern Mörder. Um Lossprechung zu erhalten, mußte der Thäter sieben Jahre lang Buße thun [3]. Die Synode von Worms erneuerte im Jahre 868 die Bestimmung älterer Synoden: „Wenn jemand einen Knecht, der etwas gethan hat, was den Tod verdient, ohne richterlichen Spruch getödtet hat, soll er die Blutschuld durch zweijährige Buße sühnen.“ Also selbst den Unfreien wurde Rechtsschutz gegen die Gewaltthätigkeit ihrer Herren gewährt, wie die Auferlegung einer dreijährigen Buße dieselben gegen den willkürlichen Verkauf außerhalb des Gaues schützen sollte. Ueberdies gab die Kirche das beste Bei-

---

[1] E. Jäger, Agrarfrage. I. 196.

[2] Ratzinger, Geschichte der kirchlichen Armenpflege. 2. Aufl. 1884. S. 225 ff.

[3] Den Nachweis s. bei Möhler, Gesammelte Schriften II, 117 ff. Ratzinger, Armenpflege S. 227 f.

spiel in der Behandlung der Hörigen. Drei Tage mußten die kirchlichen Leute für ihren Herrn arbeiten, die übrigen drei blieben zur freien Arbeit im eigenen Interesse ihnen überlassen. Wie die Kirche ihre Leute milde behandelte, so forderte sie auch von den übrigen Herren Vermeidung jeder Mißhandlung oder Beraubung ersparter Habe. Wer in schwerer Weise dagegen sich verging, der mußte außer zur Uebernahme kirchlicher Bußen auch noch zur Freilassung der Mißhandelten sich verstehen [1]. Mit Erlaubniß seines Herrn konnte der Hörige sogar in den Priesterstand treten und zu den höchsten kirchlichen Aemtern und Würden gelangen. War er gegen den Willen seines Herrn geweiht, dann mußte der Bischof nach dem Canon 40 der Synode von Worms (868) dem Herrn Ersatz leisten, aber der Hörige blieb in seinem Stande.

15. So war bereits im Zeitalter der Karolinger die Hörigkeit in hohem Grade gemildert worden. Allein die Verwilderung und Unsicherheit zu Ausgang des 9. und zu Anfang des 10. Jahrhunderts, welche die oben geschilderte Latifundienbildung ermöglichte und zahllose ehemals freie Männer zu Hörigen des Frohnhofes machte, hemmte nicht nur die bis dahin fortschreitende Emancipation der Unfreien, sondern führte vielfach von neuem einen geradezu entwürdigenden und unerträglichen Zustand der Unterdrückung und Ausbeutung herbei. Es muß die höchste Bewunderung hervorrufen, daß die Kirche gleichwohl nicht verzagten, sondern abermals den Kampf für die Freiheit der hart Bedrängten aufnahm und siegreich durchführte [2].

---

[1] Wasserschleben, Die Bußordnungen der abendländischen Kirche S. 464. Ratzinger a. a. O. S. 228.

[2] Auch Samter (a. a. O. S. 188) erkennt die Verdienste der Kirche hierbei an, indem er schreibt: „Die alten aus der fränkischen Zeit herstammenden Unfreien haben sich größtentheils mit den Hörigen vermengt und vermischt und auf diese Weise zum Stande der Hörigen erhoben. Was aber die Erhebung der Unfreien zu hörigen Leuten vor allem begünstigte, das war der unter dem Einfluß des Christenthums und der Kirche milder gewordene Sinn jener Zeiten und die durch die Rechtsbücher verbreitete Ansicht, daß die Unfreiheit der Heiligen Schrift selbst zuwider sei." (So sagt z. B. das schwäbische Landrecht: „Wir haben an der Schrift, das nieman soll eigen sin", und das Kaiserliche Recht: „Die lude sint gottes, und der zinß ist des keysers".) „Durch diese veränderte Richtung wurden die einen veranlaßt, ihre unfreien Leute nicht nur einzeln, sondern in ganzen Massen freizulassen, wie dies seit dem 10. bis 15. Jahrhundert von geistlichen und weltlichen Grundherren und von den Königen selbst geschehen ist, während die andern die Freigelassenen irgend einem Heiligen als hörige Zinsleute hinzugeben pflegten. Es erklärt sich hieraus das allmähliche Verschwinden der alten Unfreien seit dem 12. bis 13. Jahrhundert." — Vgl. auch Eug. Jäger, Agrarfrage der Gegenwart

Die gelehrten Untersuchungen von Maurer, Mone, Jakob Grimm, Janssen[1] u. a. haben endgiltig klargestellt, daß beim Ausgang des Mittelalters, in der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts, eine Leibeigenschaft der Bauern, abgesehen von dem wendischen Hinterpommern, nicht mehr bestand.

Die Weisthümer und Hofrechte, welche namentlich im 15. Jahrhundert aufgezeichnet wurden, zeigen, daß das gegenseitige Verhältniß von Grundherr und Bauer nicht mehr von der Willkür des erstern abhing, sondern eine feste, rechtliche Basis und Gestaltung gefunden hatte.

Allerdings war der Bauer grundhöriger Kolone, d. h. an die Scholle gebunden. Ohne Erlaubniß des Herrn durfte er das ihm verliehene Gut nicht verlassen. Aber diese Erlaubniß konnte ihm, wenn er seine rückständigen Zinsen und Leistungen entrichtet hatte und offen, „am hellen Tage", abziehen wollte, nicht nach Belieben verweigert werden. Die Kinder und Angehörigen des Kolonen bedurften sogar nicht einmal jener Erlaubniß, um als Dienstboten, Handwerker oder auf andere Weise in fremden Herrschaften, Dörfern und Städten sich niederzulassen[2].

16. Der Kolone saß nicht mehr „auf Herrengunst". Er hatte in der Regel das Gut kraft unwiderruflicher Erbverleihung[3]. Das Erbmeierrecht aber befugte den Erbzinsmann zur Benutzung, Verpachtung und Afterverleihung. Bei seinem Tode ging dasselbe auf einen seiner Söhne über, meist auf den ältesten, in Ermangelung von männlichen Erben aber auf die älteste Tochter. Auch bei Lebzeiten des

I. 204 Anm. Daß von einzelnen geistlichen Würdenträgern ebenfalls Bedrückung der Bauern stattgefunden, wird unsererseits nicht in Abrede gestellt. Allein principiell wurde ein derartiges Verfahren von der Kirche stets verurtheilt, und auch thatsächlich bildete dasselbe die Ausnahme von der Regel. Es ist darum sehr auffallend, wenn Sugenheim (in seinem Werke über „die Aufhebung der Leibeigenschaft und Hörigkeit in Europa" [Petersburg 1861]) nur ein Auge hat für diese Ausnahmen, ohne der versöhnenden Wirksamkeit der Kirche Erwähnung zu thun.

[1] G. L. v. Maurer a. a. O., namentlich II, 80 ff.; III, 218 ff. F. J. Mone in mehreren Aufsätzen der „Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins" (Karlsruhe), Bd. 2. 3. 5 6. 10. J. Grimm, Deutsche Rechtsalterthümer (Göttingen 1828); Weisthümer. 6 Bde. (Göttingen 1840—1842. 1863. 1866. 1869). Janssen a. a. O. I (15. Aufl.), 299 ff

[2] Janssen a. a. O. S. 302, mit Verweisung auf Maurer, Frohnhöfe III, 128 ff. 134 ff. Grimm, Weisthümer I, 219. 225. 248; II, 292. 558.

[3] Neben der erblichen Verleihung gab es auch ein zeitliches Pachtverhältniß. Der Pachtzins war bei dieser einfachen, bäuerlichen Leihe mäßig und durfte meist in Erzeugnissen des Landes entrichtet werden. Mißernte befreite entsprechend von dem Pachtzins, wie auch unverschuldete Rückstände straflos blieben.

Kolonen hatte dessen nächster Erbe ein Beispruchsrecht. Ohne seine Einwilligung konnte keine Veräußerung oder größere Belastung des Gutes stattfinden. Es mag zugegeben werden, daß jenes ausschließliche Erbrecht des Erstgebornen auch im Interesse der Grundherrschaft lag, damit diese die Gutsabgaben nicht von vielen Erben, sondern stets nur von einem Hofbesitzer einzutreiben habe. Andererseits läßt sich aber doch auch nicht bestreiten, daß der Bauernstand von dem Grundsatz der Untheilbarkeit des Gutes große Vortheile hatte, indem dadurch der Zersplitterung des Besitzes bei der Vererbung entgegengewirkt und so für die Erhaltung eines kräftigen Bauernstandes gesorgt wurde.

Die Erbverleihung hatte nicht bloß für den landwirtschaftlichen Betrieb die Bedeutung, daß ein lebhaftes Interesse des Erbpächters an der guten Bestellung und Verbesserung seines Gutes geweckt wurde, sie zeigt und erklärt auch, wie die ursprüngliche Nutzungsbefugniß des grundhörigen Bauern immer mehr zu einem wahren Miteigenthum am Grund und Boden geworden ist. Daß die Kolonatsgüter nicht als volles Eigenthum der Grundherren angesehen wurden, dafür zeugt, wie Janssen hervorhebt[1], der Umstand, daß von den Kolonatsgütern Steuern an die öffentliche Gewalt gegeben werden mußten, während die geistlichen und weltlichen Grundherren für ihre eigenen, vollfreien Güter steuerfrei waren. Hätte die Gesetzgebung die zum Lehen oder Kolonat verliehenen Güter als reines, freies Eigenthum der Grundherren betrachtet, dann würde diese Steuerentrichtung von den bäuerlichen Gütern der Zinsleute nicht stattgefunden haben. Die Gebundenheit des grundherrlichen Eigenthums durch das dingliche Recht der Kolonen war somit in die Rechtsüberzeugung des Volkes übergegangen und hatte in der Gesetzgebung den entsprechenden Ausdruck gefunden. Janssen steht darum nicht an, zu behaupten, daß „beim Ausgang des Mittelalters das Eigenthum an dem größten Theile von Grund und Boden (seinem wichtigsten, sachlichen Inhalte nach) sich nicht mehr in der Hand der Grundherren, sondern in der Hand der damit Beliehenen befand und der Herr selbst nur mehr ein Dienst- und Zinsrecht besaß. Die Güter der Grundhörigen waren demnach, so gut wie die freibäuerlichen, selbständige Besitzungen“[2].

17. Auch die Abgaben der Kolonen waren keineswegs übermäßige, ja unvergleichlich geringer, als ein heutiger Pächter sie zu leisten hat.

[1] Janssen a. a. O. S. 300. Sommer, Darstellung der Rechtsverhältnisse der Bauern im Herzogthum Westfalen (Hamm 1823) S. 94 ff. 235.

[2] Janssen a. a. O. S. 299.

Sie bestanden in niedrigen Pachtzinsen, meist Naturallieferungen, und in persönlichen Diensten und Frohnden. Beim Tode eines Kolonen mußte dann noch eine außerordentliche Gabe von dem Erben entrichtet werden, sei es ein Stück Vieh, ein Kleid oder ein Todfallgeld. Wurden die Abgaben nicht zur rechten Zeit entrichtet, so konnte der Kolone bestraft werden. Doch sollte man „bey allem nit leichtfertig zu Werke gehen, sondern soll dem Seumigen Zeit lassen und nit zu hart bestraffen; und wenn er arm ist, Barmherzigkeit mit ihm üben, ußgenommen die eigentlich Schultbaren, die ir Sach versümen und widerspenstig sint" [1].

Der Frohndienst, welcher in früherer Zeit hart auf dem Bauern gelastet, war allmählich leichter geworden. In der Regel wurde die Frohnzeit auf zwei Tage, oder gar auf einen Tag und eine Nacht beschränkt. Während der Dauer des Frohndienstes erhielten die Hörigen von dem Grundherrn den Unterhalt. Die Kost aber war sehr gut und wurde ihnen, wie auch den landwirtschaftlichen Taglöhnern und sonstigen Dienstleuten in reichlichem Maße geboten [2].

Neben der Erbleihe, dem Bauerlehen, gab es zur Zeit der Rechtsbücher auch die „einfache, bäuerliche Leihe", welche ein kündbares Nutzungsrecht gegen jährlichen Zins (Zins- oder Pachtbauern) oder gegen landwirtschaftliche Dienste (Dienstbauern) gewährte. Der Pachtzins war mäßig, auch darum leicht, weil er meist in Erzeugnissen des Bodens entrichtet werden durfte. Vielfach hatten die freien Pächter auf kirchlichen oder andern grundherrlichen Besitzungen die dritte Garbe zu entrichten, indem die erste für die Bewirtschaftungskosten berechnet, die zwei andern als Reinertrag zwischen ihnen und dem Pachtherrn getheilt wurden.

Wenn man alle diese verschiedenen Momente zusammenfaßt, dann wird man das Urtheil verstehen, welches Grimm über die Lage des spätmittelalterlichen deutschen Bauernstandes gefällt hat. „Ich glaube," sagt er, „die Hörigkeit und Knechtschaft der Vergangenheit war in vielem leichter und liebreicher als das gedrückte Dasein unserer Bauern und Fabriktaglöhner." „In den alten Dienstleistungen war überhaupt mehr Naturleben... Die Lasten der heutigen Bauern haben darum schon einen schwerern Charakter, weil sie auf ein engeres, einförmiges Ziel

[1] Vgl. Janssen a. a. O. S. 303 ff. Namentlich wird dort der quellenmäßige Beweis erbracht, wie auch rücksichtlich der Abgabenforderung der Bauer seinem Guts- und Dienstherrn gegenüber keineswegs „rechtlos gegenüberstand und sein Verhältniß zu diesem kein unwürdiges und erdrückendes war" (S. 307).

[2] Interessante Details bei Janssen a. a. O. S. 303 ff.

gerichtet, Mittel und Wege dazu oft den Geschäften des Landmannes unangemessen sind." [1]

18. Das Feudalsystem mit seiner Grundherrlichkeit der Lehens- und Frohnherren mußte den Fortbestand der alten Feld- und Markgenossenschaften, welche die vielfache Zersplitterung der ursprünglich weit ausgedehnten gemeinen Mark bereits in frühern Zeiten geschwächt hatte, natürlicherweise sehr gefährden. Doch wäre die Annahme unrichtig, daß mit der Erwerbung der Grundherrlichkeit über das ganze Gebiet einer ehemals freien Feld- und Markgenossenschaft diese alsbald ein jähes Ende gefunden hätte. Im Gegentheil blieb dieselbe, wenn auch in anderer Form, fortbestehen. Der Grundherr war jetzt der Obereigenthümer aller ehemals der Genossenschaft gehörigen Waldungen, Weiden, Wasser und Wege geworden. Die freie Feldgenossenschaft wurde zu einer abhängigen Hofgenossenschaft, die in der Benutzung der Allmende von den Beamten der Grundherrschaft beaufsichtigt wurde und dieser zuweilen eine kleine Vergütung für das Nutzungsrecht zu entrichten hatte. Aber die Allmende bestand doch noch und bot nicht nur den wohlhabenden Bauern in mannigfacher Hinsicht eine willkommene Beigabe und wirtschaftliche Erleichterung, sondern diente auch den ärmern Beisassen zur Linderung ihrer Noth und zum Schutz gegen das äußerste Elend. Sie bezogen aus der Allmende ihr Brenn- und Bauholz, erhielten kleinere Stücke Land zum Anbau und zur Benutzung überwiesen und durften eine Ziege, ein Schwein oder ihr sonstiges Nothvieh auf die Gemeindewiese treiben [2]. Mancherorts gelang es sogar der alten Markgenossenschaft, eine größere Unabhängigkeit zu wahren und hierdurch, wie z. B. in einzelnen Kantonen der Schweiz, wo die Grundherrlichkeit überhaupt beseitigt wurde, eine neue Blüthezeit der freien Dorfschaft vorzubereiten.

19. Wenn auch die eigentliche Masse der agrarischen Bevölkerung aus Kolonen und Hofhörigen bestand, so findet sich gleichwohl am Ausgange des Mittelalters eine noch immerhin zahlreiche freie Bauerschaft, welche auf eigenem Hofe außerhalb der grundherrlichen Dorfschaft, oder auch inmitten derselben wohnte. Am meisten vertreten ist dieselbe in Schwaben, Franken, den Rheinlanden, Westfalen, in Tirol, der Schweiz, Lauenburg, Friesland und einem Theile von Schleswig-Holstein, bei den Ditmarsen, d. i. den deutschen Marschen.

[1] Rechtsalterthümer S. xvi u. 395.

[2] Maurer, Geschichte der Dorfverfassung in Deutschland. 2 Bde. (Erlangen 1866) I, 228 ff.

Das älteste deutsche Recht scheint vielfach nur ein gleiches Erbrecht der Kinder, und demzufolge allein das System der freien Theilbarkeit des Grundeigenthums gekannt zu haben. Der Wohlstand der Familie blieb dabei gesichert, solange die gemeine Mark noch sehr umfangreich und der Erwerb neuen Eigenthums aus derselben möglich war. Später jedoch steht für einen großen Theil Deutschlands das System des geschlossenen Bauernhofes im Vordergrunde. In den Rheinlanden wird die Theilbarkeit der Grundstücke beibehalten. Nicht bloß wurde hier das väterliche Erbe unter die Kinder getheilt, sondern auch durch Verkauf konnte der Hof zerstückelt werden. Daneben fanden sich jedoch ebenfalls hier geschlossene, untheilbare Güter [1].

Wo der Grundsatz der „Untheilbarkeit des Eigen" gilt, da wird das Gut vom ältesten, zuweilen vom jüngsten Sohne geerbt. Die übrigen Geschwister blieben entweder als bevorzugte, nicht zu entfernende Dienstboten auf dem väterlichen Hofe, oder sie suchten, mit einer Abfindungssumme ausgestattet, anderwärts, in Handwerk oder Dienst, ihr Fortkommen. Der deutschen Rechtsgewohnheit gemäß erscheint der Besitzer des Hofes so vielfach durch die Familie in seiner Dispositionsbefugniß beschränkt, daß eher die Familie, denn der individuelle Inhaber als rechtlicher Träger des Grundeigenthumsrechts sich darstellt. Die Erklärung hierfür darf nicht bloß in dem Verlangen, der Familie ihren Wohlstand oder Glanz zu erhalten, auch nicht lediglich in dem Umstande gesucht werden, daß bei dem Uebergang zur Seßhaftigkeit die Ansiedelung der germanischen Stämme familienweise erfolgte, sondern ganz besonders auch in der dem germanischen und christlichen Rechte eigenthümlichen tiefern Erfassung und Geltendmachung des Familienzusammenhanges, der Einheit der Familie.

Indem das deutsche Familienrecht die Idee der Blutsgemeinschaft und Verwandtschaft zum leitenden Princip wählt, schließt es ein enges, sittliches Band über die augenblicklich dem gemeinsamen pater familias rechtlich Unterworfenen hinaus um die Gesamtheit der Blutsverwandten. Eltern oder „Ahnen", Descendenten oder „Erben", die Kollateralen oder „Magen" („Spindel"- oder „Spillmagen" von mütterlicher Seite, „Schwertmagen" von väterlicher Seite), sie alle bilden den einen „Leib" der Familie. Im Kopfe dieses symbolischen Körpers stehen die Stammeltern, im Busen die Descendenten, von Gelenk zu Gelenk die Seitenverwandten, vom Schultergelenk an. Da man sieben Gelenke zählte,

[1] A. Lette und L. v. Rönne, Die Landesculturgesetzgebung des preußischen Staates (Berlin 1853), I, S. LIX.

endigte die Verwandtschaft nach germanischer Auffassung im siebenten Grade, mit dem sogen. „Nagelmagen“.

Den eigentlichen Kern der Familie bildet der Mannesstamm, die Agnaten (masculi per masculos descendentes). An sie reihen sich die Frauen und die übrigen Cognaten. Der Grund für den engern Zusammenhang des Mannesstammes, insbesondere für seine Bevorzugung bei der Erbfolge, muß in der Vorstellung gesucht werden, daß der Besitz des Familienstammgutes ursprünglich zum persönlichen Kriegsdienst, zum Heerbann verpflichtete, von welchem die Töchter natürlich ausgeschlossen waren. Abgesehen von dem ererbten Familiengute, rücksichtlich der etwa dazu erworbenen Grundstücke wurde auch den Töchtern ein Erbrecht zugestanden, ja sogar hinsichtlich der Mobiliarnachlassenschaft, soweit nicht für das Stammgut nothwendige Inventarstücke (Vieh, Hauseinrichtung, Betriebswerkzeuge) dieselbe bildeten, vielfach ein Vorzug vor den Agnaten gewährt.

An die Verwandtschaft, die Zusammengehörigkeit zu einer „Sippe“, schließen sich von Alters her die weitgehendsten Rechte und Pflichten, so der gegenseitige Schutz, Eideshilfe in Rechtsstreitigkeiten und Kampfeshilfe in der Fehde, vormundschaftliche Beziehungen und Pflichten u. s. w. Auch die Blutrache gehört hierhin; dieselbe erlosch jedoch, nachdem das Christenthum sich vollauf des germanischen Geistes bemächtigt hatte.

20. Von besonderem Interesse sind für uns an dieser Stelle die vermögensrechtlichen Beschränkungen, welche der Inhaber des Familienstammgutes im Interesse der Familie sich gefallen lassen mußte.

Nach deutschem Rechte wird nicht so sehr der gegenwärtige Inhaber des liegenden Gutes, sondern die Familie selbst als der wahre Eigenthümer behandelt. Jener besitzt das Gut für die Familie und verwirkt es an dieselbe, sobald er es ihr zu entfremden sucht. An der Hand dieses Princips allein erklären sich in befriedigender Weise die positiven Bestimmungen der deutschen Gewohnheit, derzufolge der zeitige Inhaber des immobilen Familien-Erbgutes in seinen Verfügungen über dasselbe wesentlich durch die Rechte der übrigen Familienglieder beschränkt wird. Letztern steht natürlich außer dem „Fall“- oder „Anfallsrechte“, d. h. dem Rechte des unmittelbaren (ipso iure) Ergriffenwerdens von der eröffneten Erbschaft, schon bei Lebzeiten des eventuellen Erblassers die „Wart“ oder das sogen. „Warterecht“ zu, d. h. die gewisse, durch Verfügungen des zeitigen Inhabers nicht zerstörbare Erbhoffnung, die nur durch Unwürdigkeitsgründe, wie sie vom Herkommen bestimmt waren, aufgehoben werden konnte. Man unterschied bei dieser Anwartschaft der Familie zwischen

dem „Beispruchsrechte" des „nächsten Erben" und dem „Näherrechte" bezw. dem „Retract" der übrigen Familienglieder. Ohne „Beispruch", d. h. ohne Einwilligung des „Anerben", d. i. des zur Zeit der Veräußerung zunächst Berufenen, ist jede Veräußerung für ihn ungiltig. Er konnte das veräußerte Object von jedem Dritten zurückfordern, „erwinden", mit der Wirkung, daß der unbefugt Veräußernde sogar sein Recht an den das Gut „revocirenden" nächsten Erben verlor. — Den übrigen Familiengliedern stand zugleich regelmäßig ein Näherrecht zu. Dasselbe charakterisirt sich dem mit Zustimmung des nächsten Erben oder im Falle „echter Noth" berechtigt Veräußernden gegenüber als Vorkaufsrecht bei gleichem Kaufpreise, welcher ihm von dem dritten Käufer geboten war. Darum sagte ein altfriesisches Rechtssprichwort: „wer lande will sellen, der schall lude bellen", d. h. wer Land zum Verkauf will stellen, der soll die Familienglieder zur Veräußerung herbeirufen, damit sie, wenn sie wollten, von ihrem Vorkaufsrechte Gebrauch machen könnten. Gegenüber dem Käufer aber erscheint dieses Näherrecht der Familienglieder vielfach als „Retract", d. h. als Rückkaufsrecht gegen Erstattung des Kaufpreises [1].

Ebenfalls bezüglich der Mobilien, der „fahrenden Habe" oder „Fahrniß" war die freie Verfügung mannigfach beschränkt. Vor allem blieb das nothwendige lebende und todte Inventar des Familienstammgutes der freien Veräußerung ebenso entzogen, wie das Gut selbst. Im übrigen durfte der zeitige Inhaber des Familiengutes über die Fahrniß

[1] Das altgermanische Stammgutsystem hat sich insbesondere bei den Familien des hohen Adels kraft autonomer Familienstatuten (Privatfürstenrecht), bei dem niedern Adel mehr oder minder in der Form von Familienfideicommissen kraft nichtautonomer Stiftungen erhalten.

Es können in Deutschland heute drei verschiedene Agrarverfassungen unterschieden werden:

1) Das Rittergut, d. h. der geschlossene Großgrundbesitz. Er beherrscht vorzugsweise die altslavischen Gebiete rechts von der Elbe, die erst im Mittelalter dem Christenthum und Deutschthum erschlossen wurden.

2) Das System des Anerben-Rechtes oder des geschlossenen Bauernhofes mit seinem Hofgut. Dasselbe findet sich namentlich bei den friesischen, sächsischen und bayerischen Stämmen.

3) Das System der gleichmäßigen Theilung in den Gebieten der fränkischen und alemannischen Stämme.

„Es bestimmt somit (immer im allgemeinen gesprochen) im Nordosten der große Grundbesitz, im Südwesten der Kleinbesitz den Charakter der Gegend und Landwirtschaft. Zwischen diesen beiden Extremen erstreckt sich das Gebiet des eigentlichen Bauerngutes oder Bauernhofes, besonders breit ausgedehnt im Nordwesten und Südosten." E. Jäger, Agrarfrage III (Berlin 1888), 37 ff.

frei verfügen, solange er gesunden Geistes und Leibes war. Es entsprach der natürlichen Derbheit der deutschen Auffassung, daß man in zweifelhaften Fällen erst aus einer Prüfung der Körperkraft auf die vorhandenen geistigen Kräfte schloß. So bestimmt der Sachsenspiegel rücksichtlich der „Kraftprobe“ des Ritters: „Alle fahrende Habe vergibt der Mann ohne Erlaubniß der Erben, alldieweil er so kräftig ist, daß er mit einem Schwerte umgürtet und mit einem Schilde von einem Stein oder Stock, eine Elle hoch, ohne eines Mannes Hilfe auf ein Roß steigen kann, wenn man ihm das Roß und den Steigbügel hält.“

21. Von höchster Bedeutung war der Ausschluß der freien Verschuldbarkeit. Die Erhaltung des Hofes in betriebsfähigem Zustande wurde durch ein Einspruchsrecht des nächsten Erben gegen Verschuldung des Familiengutes gesichert, wie andererseits eine hypothekarische Ueberlastung desselben schon durch die alleinige Haftbarkeit der Mobilien, wenigstens dem Sachsenspiegel zufolge, ausgeschlossen blieb: „Wer das Erbe nimmt, der soll des Verstorbenen Schulden bezahlen, soweit das Erbe an fahrender Habe zureicht.“[1] „Auch hier tritt wieder“, wie Eugen Jäger hervorhebt, „die segensreiche Wirksamkeit der volkswirtschaftlichen Gesetzgebung der Kirche hervor. Sie verbot den Zins in seiner kapitalistischen Form, d. h. unter Vorbehalt der Zurückzahlung des Kapitals. Die Folge war der Rentenkauf, wobei man das Kapital für immer hingab, aber sich eine ewige Rente davon vorbehielt, also eine Rente kaufte, die meist 5% vom Kapital betrug. Die Landwirtschaft, die ohne Kapital sich nicht aufschwingen kann, erhielt dadurch, besonders in den bessern Jahrhunderten des deutschen Mittelalters, eine Menge Gelder, die sie bloß zu verzinsen, aber nicht zurückzuerstatten brauchte. Auf diese Weise konnte sie sich zu hoher Blüthe entwickeln. Man hatte damals noch keine Maschinen und künstlichen Dünger, keine Kenntniß der Chemie und keine landwirtschaftlichen Musterschulen; dennoch aber befand sich die damalige deutsche Landwirtschaft infolge dieser gesunden Kreditorganisation und der Ehre, deren sich die Arbeit damals erfreute, auf einer Höhe, welche, relativ betrachtet, die in der Gegenwart weit überragt.“[2]

---

[1] Sachsenspiegel I. A. 6. [2] E. Jäger, Agrarfrage I. 207 Anm.

(Schluß folgt.)

Heinrich Pesch S. J.

Ueber Brennstoffe und ihre Verwendung.

(Fortsetzung.)

IV. Verwendung der Brennstoffe.

Die Wärmemenge, welche ein Brennstoff durch seine vollständige Verbrennung erzeugt, ist constant, und es ist dabei gleichgiltig, ob derselbe direct oder durch Zwischenstufen in sein letztes, unbrennbares Oxyd übergeführt wird. Die Temperatur jedoch, welche man durch die Verbrennung erhält, oder die Intensität der erzeugten Wärme hängt von der Menge Brennstoff ab, welcher in einem gegebenen Raume während der Zeiteinheit zur Verbrennung kommt. Es ist leicht begreiflich, daß diese Intensität für die Zeiteinheit bei demselben Brennstoff der Menge desselben direct und der Größe des Feuerraums umgekehrt proportional sein muß. Wenn es sich daher darum handelt, hohe Temperaturen zu erzeugen, so muß in der Zeiteinheit um so mehr Brennmaterial verbrannt werden, je höher die verlangte Temperatur ist. Die erzeugte Hitze kann verlangt werden, entweder um größere Flächen zu erwärmen, wie z. B. in Dampfmaschinen, oder zur Concentration auf einen verhältnißmäßig beschränkten Raum, wie z. B. in vielen metallurgischen Processen. Im erstern Falle wird die durch flammendes Brennmaterial, d. h. durch die Verbrennung der während des Processes erzeugten Gase entwickelte Wärme gewöhnlich am vortheilhaftesten sein. Gewöhnlich, nicht immer; denn nicht selten, wie z. B. in Locomotiven, werden bei der Verwendung von flammendem Material die entwickelten Brenngase in die Luft entweichen, bevor ihnen Zeit zur Verbrennung gestattet werden konnte. Im zweiten Falle, wenn nämlich große Hitze in einem beschränkten Raum erzeugt werden muß, sind flammende Brennstoffe von geringer Wirkung. Denn Wärme kann natürlich nur da erzeugt werden, wo wirkliche Verbrennung stattfindet; die aus den Brennstoffen ausgetriebenen Gase aber können nicht da verbrennen, wo sie entwickelt werden, da sie infolge ihrer Leichtigkeit sofort aufsteigen und zudem nur allmählich sich mit dem zu ihrer Verbrennung nothwendigen Sauerstoff mischen können. Die durch ihre Verbrennung erzeugte Wärme würde demnach in dem gegebenen Falle vollständig verloren gehen.

Dazu kommt, daß beim Gebrauche von Holz es nahezu unmöglich ist, hohe Hitzegrade zu erzielen; denn lufttrockenes Holz enthält bis 25

Procent Wasser und sehr viel Sauerstoff — beides Umstände, die, wie früher gezeigt wurde, seine nutzbare Verbrennungswärme bedeutend herabmindern müssen. Dieses ist der Grund, weshalb Holz verkohlt werden muß, wenn es zu metallurgischen Zwecken verbraucht werden soll.

Die Holzverkohlung geschieht entweder unter beschränktem Zutritt oder mit völligem Ausschluß der Luft, je nachdem die Gewinnung der Kohle allein oder zugleich auch diejenige der flüchtigen Bestandtheile des Holzes beabsichtigt wird. Im erstern Falle wird der Proceß in temporären oder ausgemauerten Meilern durch die Verbrennung eines Theiles des eingelegten Holzes vollzogen; im andern Falle wird die Verkohlung in Retorten ausgeführt, welche von außen durch neues Brennmaterial erhitzt werden. Wenn die Kohlenausbeute der ausschließliche oder fast ausschließliche Zweck der Verkohlung ist, wird die Vollkommenheit des Processes natürlich nach der Quantität und Qualität der producirten Kohle beurtheilt werden müssen. Die Quantität ist offenbar abhängig von der Menge Holz, die während der Verkohlung verbrennt, und diese ist wesentlich durch den im Meiler bestehenden Luftzug bedingt. Die Qualität der Kohle hängt von der Temperatur ab, bei welcher der Verkohlungsproceß geführt wird. Um die flüchtigen Stoffe aus dem Holze auszutreiben, genügt schon eine Temperatur von wenig über 200° C.; aber Holzkohle, welche bei einer Temperatur von nur 350° C. producirt wird, enthält nicht mehr als etwa 77 Procent Kohlenstoff, während die Anwendung der Hitze des schmelzenden Stahles (1300° C.) eine Kohle mit 91 Procent Kohlenstoff liefert. Da nun die Temperatur des Meilers von der Menge des verbrennenden Holzes abhängt, so ist klar, daß die Regulirung des Luftzutrittes beständige und sorgfältige Beaufsichtigung verlangt.

Das Entweichen der flüchtigen Producte in die Luft bedingt natürlich einen Verlust, da sich ein Theil derselben zu Theer und Rohessig verdichten läßt. Es hat daher nicht an Versuchen gefehlt, dieselben nutzbar zu machen; aber es hat sich immer herausgestellt, daß der Gang der Verkohlung dadurch wesentlich gestört und der verursachte Schaden von dem erzielten Nutzen keineswegs aufgewogen wurde. Besonders hat man versucht, durch gemauerte Meileröfen das Sammeln der Destillationsproducte zu erleichtern; es gewährt jedoch die Beweglichkeit der Meilerdecke der Beaufsichtigung und Regulirung des Verkohlungsprocesses solche Vortheile, und Beschickung und Entleerung eines gemauerten Meilers sind mit solchen Schwierigkeiten verbunden, daß dieselben jedenfalls nur selten gebraucht werden, falls hauptsächlich die Kohlenausbeute beabsichtigt wird.

Wenn es sich darum handelt, die flüchtigen Producte zu gewinnen, wird daher die Verkohlung fast ausschließlich unter Ausschluß des Luftzutrittes und gewöhnlich in liegenden Retorten ausgeführt. Diese sind mit einem Abzugsrohre für dieselben versehen, werden nach der Füllung mit Holz luftdicht verschlossen und von außen erhitzt. Die Qualität der so erhaltenen Kohle steht der Meilerkohle nach, und ihre Quantität hängt von der Zeit ab, die der Verkohlung eingeräumt wird. Wenn nämlich diese durch schnell gesteigerte Hitze beschleunigt wird, so muß die Oberfläche jedes Holzstückes verkohlt sein, bevor das Wasser aus seinen innern Theilen ausgetrieben ist; dieses muß daher als stark erhitzter Dampf eine schon verkohlte Schicht durchsetzen. Nun übt aber Wasserdampf bei hoher Temperatur denselben Einfluß auf Kohle aus, wie Kohlensäure; er spaltet sich, und während sein Sauerstoff sich mit Kohlenstoff zu Kohlenoxyd verbindet, wird sein Wasserstoff frei. Es folgt daher, daß bei dieser Form des Verkohlungsprocesses die Kohlenausbeute auf Kosten einer größern Gasproduction beeinträchtigt wird; auch ist die so erzeugte Kohle außerordentlich porös und sehr hygroskopisch. Wird dagegen bei der trockenen Destillation des Holzes die Temperatur allmählich gesteigert, so muß alle Feuchtigkeit aus dem Holze entfernt sein, bevor die eigentliche Verkohlung anfängt; der Kohlenertrag wird also größer, die Gasmenge geringer sein.

Obgleich Holzkohle in metallurgischen Processen der entgasten Steinkohle, den sogen. Koks, vorzuziehen ist, hat doch der viel geringere Preis der letztern den Gebrauch der Holzkohle fast allgemein beseitigt.

Da schwefelhaltige Kohlen für häusliche Zwecke wenig dienlich und für viele industrielle Betriebe ganz unbrauchbar sind, und Kohlen, welche in der Hitze erweichen und zusammenbacken, wegen der Schwierigkeiten, die sie dem Luftzuge entgegensetzen, sich wenig zur Erzeugung hoher Temperaturgrade eignen, so werden schwefelreiche und Backkohlen immer verkokt.

Früher wurde das Verkoken vielfach in Meilern ausgeführt; gegenwärtig aber geschieht dasselbe fast ausschließlich in eigens zu diesem Zwecke construirten Oefen, da diese nicht nur eine sicherere Regulirung des Processes gestatten, sondern auch eine bessere Qualität Koks liefern. Nur noch wenige Oefen sind im Gebrauche, in denen die entwickelten Gase ohne Nutzbarmachung in die Luft entweichen; in vielen braucht man dieselben als Heizungsmaterial, in andern werden sie condensirt, gesammelt und nutzbar gemacht.

Die Menge und Zusammensetzung der durch trockene Destillation der Steinkohlen erzeugten Gase hängt wesentlich von der Zusammensetzung der

Kohlen selbst ab. Die Untersuchungen von Fleck haben ergeben, daß ihre Brauchbarkeit als Gaskohlen bedingt wird durch ihren Gesamtgehalt an Wasserstoff und die Art, wie derselbe in ihnen vorkommt. In letzterer Beziehung unterscheidet er disponibeln, d. h. mit Kohlenstoff verbundenen, und gebundenen, d. h. mit Sauerstoff vereinigten Wasserstoff. Steinkohlen, welche viel disponibeln und wenig gebundenen Wasserstoff enthalten, erweichen in der Hitze und backen infolgedessen zusammen (Backkohlen), während Kohlen, die arm sind an disponiblem, aber reich an gebundenem Wasserstoff, in der Hitze zerfallen (Sandkohlen). Viel gebundener Wasserstoff setzt auch eine größere Menge Sauerstoff voraus. Während demnach Backkohlen beim Erhitzen ihren Wasserstoff in der Form von Kohlenwasserstoffen abgeben, müssen die Sandkohlen eine größere Menge von Wasserdampf und Kohlensäure entwickeln. Diese beiden Gase, Wasserdampf und Kohlensäure, werden aber in Berührung mit weißglühender Kohle, wie früher bemerkt wurde, so zersetzt, daß unter dem Einflusse des erstern Wasserstoff und Kohlenoxyd, und durch die letztere Kohlenoxyd erzeugt wird, Gase, welche beim Verbrennen eine bedeutende Wärme erzeugen. Da nun, andere Verhältnisse als gleich betrachtet, eine Flamme um so größere Leuchtkraft besitzt, je heißer sie ist, so leuchtet ein, daß Sandkohlen wegen der Erzeugung dieser Gase, und Backkohlen wegen der Entwicklung größerer Mengen von Kohlenwasserstoffen sich mit besonderem Vortheil zur Gewinnung von Leuchtgas ausnutzen lassen. Versuche haben ergeben, daß Backkohlen, welche auf 1000 Theile Kohlenstoff mehr als 40 Theile disponibeln und mehr als 20 Theile gebundenen Wasserstoff enthalten, die besten, und Sandkohlen, welche mehr als 20 Theile gebundenen Wasserstoff enthalten, noch immer gute Gaskohlen sind, obgleich ihr disponibler Wasserstoff 40 Theile nicht erreicht. Die Güte des aus diesen Kohlen gewonnenen Leuchtgases, d. i. seine Leuchtkraft, wird außerdem noch von der Dauer des Erhitzens, der Höhe der angewandten Temperatur, dem im Ofen oder der Retorte herrschenden Druck und der Quantität der jedesmaligen Beschickung bedingt. Wenn diese gewisse Grenzen überschreiten, so wird die Leuchtkraft der entwickelten Gase wesentlich beeinträchtigt. Die Destillationsproducte der Steinkohlen sind nämlich Kohlensäure, Wasserdampf, Ammoniak, verschiedene schwere Kohlenwasserstoffe und andere Bestandtheile des Theers, Kohlenoxyd, Wasserstoff und leichter Kohlenwasserstoff oder Methan. Von diesen sind Kohlensäure und Wasserdampf unbrennbar und werden deshalb während des Reinigungsprocesses beseitigt, Ammoniak bleibt im Reinigungswasser in Lösung, die

schweren Kohlenwasserstoffe verflüssigen sich alle mit Ausnahme des Aethylens zum Theer und lassen im Gase nur Spuren des einen oder andern zurück (Benzol und Propylen), und Kohlenoxyd, Wasserstoff und Methan brennen nur mit wenig leuchtender Flamme. Die Leuchtkraft des Gases hängt also fast ausschließlich von der Quantität des in demselben vorhandenen Aethylens ab. Dieses Gas aber zersetzt sich, indem es einen Theil seines Kohlenstoffes abgibt, wenn die Temperatur eine gewisse Grenze, praktisch 1000° C., überschreitet, wodurch die Leuchtkraft bedeutende Einbuße erleidet. Ferner besitzen die Gase, welche nach einer mehr als fünfstündigen Erhitzung sich entwickeln, eine so geringe Leuchtkraft, daß ihre Beimischung diejenige des Gesamtgases bedeutend beeinträchtigt. Mit der Steigerung des Druckes in den Retorten aber verlängert sich die Zeit, während welcher die entwickelten Gase mit den weißglühenden Wänden derselben in Berührung und so den Bedingungen der Zersetzung ausgesetzt bleiben, und die Zeit, welche zur Erzeugung der erforderlichen Hitze verlangt wird, hängt von der Größe der Beschickung jeder Retorte ab.

Die in den Retorten der Gaswerke zurückbleibenden Koks sind sehr porös und schwammig und bleiben daher weit hinter dem Werthe des in eigentlichen Koksöfen producirten Materials zurück.

Auf die Beschreibung der eigentlichen Koksöfen einzugehen, würde zu weit führen. In neuerer Zeit ist ihre Construction zu einer solchen Vollkommenheit gebracht worden, daß dieselben nicht nur 74 Procent Koks von vorzüglicher Qualität liefern, sondern auch für Theer und Ammoniak einen Reinerlös von vier bis fünf Mark per Tonne (die Verzinsung des Anlagekapitals nicht eingerechnet) erzielen. Dazu werden die brennbaren Gase zur Heizung der Oefen selbst benutzt, und da von jedem Ofen und Tag ungefähr 100 Kubikmeter dieser Gase mehr erzeugt als zu seiner Heizung verbraucht werden, so kann dieser Ueberschuß entweder zu anderweitiger Heizung benutzt oder als Leuchtgas von geringerer Qualität verwandt werden.

Es wurde früher gesagt, daß flammende Brennstoffe überall da zur Verwendung kommen müssen, wo größere Flächen erhitzt werden sollen. Steinkohlen sind zwar an sich ein diesem Zwecke völlig genügendes Material; aber, wie wir später sehen werden, mit ihrer Verwendung sind so bedeutende Nachtheile verbunden, daß die Verarbeitung derselben zu Brenngasen immer größere Ausdehnung annimmt.

Alle Arten von Brennmaterial können bis auf die Aschenbestandtheile vollständig in Gas verwandelt oder vergast werden; dieses geschieht in

den sogen. Generatoröfen, und die Gase selbst werden daher Generatorgase genannt. Der Generatorofen ist seinem Wesen nach ein Schachtofen mit einem wagerechten oder schrägen Roste und einem Abzugskanal für die erzeugten Gase an seinem obern Ende. Derselbe ist so gebaut, daß die Luft nur durch den Rost in den Schacht treten und daß ihre Menge vollständig geregelt werden kann. Der Schacht wird immer mit Kohlen (oder anderem soliden Brennmaterial) gefüllt erhalten, und der Luftzutritt wird so geordnet, daß er zur vollständigen Verbrennung des im Ofen aufgehäuften Brennstoffes nicht genügt. Die erste Wirkung der durch Verbrennung der untersten Lagen erzeugten Hitze ist natürlich die Entgasung der überliegenden Kohle, d. h. die Austreibung aller in derselben vorhandenen flüchtigen Stoffe. Da nun wegen der unvollkommenen Luftzufuhr vollständige Verbrennung nur in diesen untersten Schichten stattfinden kann, so wird die hier entstandene Kohlensäure gezwungen, durch eine dicke Lage glühender Kohlen zu streichen, wird daher, wie früher bemerkt wurde, zu Kohlenoxyd reducirt, während der freigewordene Sauerstoff sich mit Kohlenstoff zu neuem Kohlenoxyd verbindet. Das so gebildete brennbare Gas mischt sich mit den Producten der Entgasung, welche durch die von ihm mitgeführte Hitze theilweise in Kohlenoxyd, Wasserstoff und andere Gase zersetzt werden. Der brennbare Theil der gemischten Gase (die Generatorgase) besteht somit hauptsächlich aus Kohlenoxyd und Wasserstoff mit etwas Methan, während der unbrennbare Theil sich auf etwa 62 Procent Stickstoff, herrührend von der zum Betriebe nothwendigen Luft, und 5 Procent Kohlensäure belaufen mag. Die Gase entweichen durch den Abzugskanal, und wenn ihre Temperatur nicht durch eine längere Leitung unter die Entzündungstemperatur erniedrigt wurde, so entzünden sie sich, sobald sie mit Luft in Berührung kommen, und verbrennen mit einer langen Flamme.

Von noch größerer Bedeutung ist die Verarbeitung der Brennstoffe zu sogen. Wassergas. Es ist zwar noch nicht gelungen, dasselbe direct aus Holz oder Steinkohlen zu erzeugen; aber da zu seiner Bereitung Kleinkoks verwandt werden können, welche von andern Processen abfallen, so nimmt dieselbe, besonders in industriellen Districten, immer größere Dimensionen an. Die Chemie des Processes ist schon früher beiläufig berührt worden. Glühende Kohle übt auf Wasserdampf bei einer Temperatur von 500° C. einen ähnlichen Einfluß aus, wie auf Kohlensäure bei einer Temperatur von 550° C.; der Sauerstoff des Wassers verbindet sich mit Kohlenstoff zu Kohlenoxyd, und Wasserstoff wird frei. Beide Processe gehen daher beinahe gleichzeitig von statten, und das Resultat

ist ein Gemisch von brennbarem Kohlenoxyd und Wasserstoff. Wenn beide Processe nicht getrennt geführt werden, so wird das entstandene Gas natürlich auch die ganze Menge des Stickstoffs enthalten, welche in der zur Production der Kohlensäure verbrauchten Luft vorhanden war; dasselbe wird sich daher wenig von dem Generatorgase unterscheiden. Da aber die Reaction des Wasserdampfes auf glühende Kohle von dem Sauerstoff der Luft vollständig unabhängig ist, so können die durch sie erzeugten Gase getrennt von den Generatorgasen erhalten werden. Die so getrennt erhaltenen Gase werden Wassergas genannt.

Zur Production von Wassergas ist es somit nothwendig, daß die Kohlen zuerst zur Glühhitze gebracht werden; der Wasserdampf selbst aber kann, wie gesagt, auf die Kohle nur reagiren, wenn er eine Temperatur von mindestens 500 ° C. besitzt; je höher daher die Temperatur ist, zu welcher derselbe vorgewärmt wurde, um so weniger Wärme wird er der Kohle entziehen, welche er durchsetzt. Die Oefen, in welchen das Wassergas entwickelt wird, sind Schachtöfen, welche durch ein Gebläse nur mit so viel Luft versehen werden, daß eine vollständige Verbrennung nicht stattfinden kann. Während der ersten Periode, dem Warmblasen, wo die Kohlen auf die nothwendige Temperatur gebracht werden, müssen daher Generatorgase erzeugt werden; diese werden durch eine eigene Leitung weggeführt und zu Heizungs- oder andern Zwecken verwandt. Sobald die Kohle die hinreichende Temperatur erreicht hat, praktisch nach etwa zehn Minuten, beginnt das Gasmachen; das Gebläse wird abgestellt, und statt der Luft wird überhitzter Wasserdampf eingeblasen, welcher in der angegebenen Weise in Wassergas umgesetzt wird. Nach etwa fünf Minuten ist die Hitze der Kohlen so weit reducirt, daß eine weitere Zuführung von Wasserdampf nachtheilig sein würde und das Luftgebläse wieder eingestellt werden muß. Der Proceß besteht daher eigentlich in einer wechselweisen Erzeugung von Generatorgasen und von Wassergas. Das letztere besitzt alle Vortheile der Generatorgase, ist aber zur Erzeugung sehr hoher Hitzegrade noch viel geeigneter als diese. Das in den Anlagen zu Essen producirte Gas besteht nach F. Fischer („Chemische Technologie“ 1889) aus 48,6 Procent Wasserstoff, 44 Procent Kohlenoxyd, 4 Procent Methan und nur 3,3 Procent Kohlensäure und 3,7 Procent Stickstoff.

(Schluß folgt.)

Heinr. Kemp S. J.

Der falsche Balduin von Flandern [1].

(Fortsetzung.)

II.

Zwischen Tournai und dem kleinen Städtchen Mortagne, am Zusammenfluß von Scarpe und Schelde, liegt ein Wald, dem unsere Quellen den Namen „Gehölz von Glançon" oder „Glauchon" geben. Im Beginn der Fastenzeit 1225 trat daselbst ein Einsiedler auf, schlicht und bußfertig im Aeußern, aber sehr einnehmend im Umgang. Im Walde — man zeigt noch heute die Stelle — hatte er zuerst eine Quelle aufgesucht, und dort „unter Farnkraut und Ginster", so gut es gehen wollte, sich eine Hütte

[1] Die Geschichte des falschen Balduin wird von einer Menge von Chroniken flandrischen, norddeutschen, nordfranzösischen, englischen Ursprungs erzählt, so von Reiner von Lüttich (Mon. Germ. XVI, 679), Balduin von Ninove (auf der Grenze von Flandern und Brabant; ib. XXV, 541), Balduin von Avesne (ib. 454—455), Alberich von Trois-Fontaines (ib. XXIII, 915—916), Wilhelm von Andres (ib. XXIV, 764), dem Fortsetzer des Sigebert von Gemblours aus dem Kloster Anchin (Aquicinctum; ib. VI, 437; XXVI, 214), den Ann. Blandinienses (ib. V, 53), von Vincenz von Beauvais (ib. XXIV, 837), der Chronik der Martinskirche in Tours (ib. XXVI, 470—471), von Robert von Auxerre (ib. p. 287), den Annalen von St. Medardus in Soissons (ib. p. 521), der Kölner Königschronik (ib. XVII, 838), den Jahrbüchern von Stade (ib. XVI, 358), dem Erfurter Minoriten (ib. XXIV, 197), in England von Matthäus Parisiensis (chron. maior.; ib. XXVIII, 120), Hist. Angl. (ib. p. 441), Abbrev. chron. (p. 446), den Annalen von Southwark und Dunstaple (ib. XXVII, 431. 506). — Sehr ausführlich handelt über den falschen Balduin die Reimchronik des Philipp Mouskes v. 24463—25325 (M. G. XXVI, 768). In ihren frühern Bestandtheilen enthält diese Chronik viel fabelhaftes; von der Regierung Philipp Augusts an hat sie aber historischen Werth. „Certe in hac parte rerum scriptor gravissimus et copiosissimus est. Iam ab a. 1210 de rebus in Flandria et vicinis terris gestis, prae multis aliis accuratissime retulit. . . ." Holder-Egger in M. G. SS. XXVI, 720. Viele Details gibt auch der Franziskaner Jakob von Guise in seinen Annales Hannoniae. — Schon früh wurde die Geschichte des falschen Balduin zu Romanen verarbeitet, so in Le libre de Baudoyn, publ. par Serrure et Voisin, Bruxelles 1836 (bei *Potthast*, Bibl., irrig als Theil des Balduin d'Avesnes bezeichnet), so schon früher von dem Anonymus Remensis (Chronique de Rains; M. G. XXVI, 541), der indes nach Holder-Egger (ib. p. 524) historiam Ps.-Balduini satis bene narravit. Vgl. *L. de Rosny*, Notice du XIV. ou XV. siècle sur Bertrand de Rays. Ein Fragment eines Romans in Versen bei *d'Outreman*, Constantinopolis Belgica p. 660. — Vgl. *A. Cahour*, Baudouin de Constantinople, chronique de Belgique et de France (Tournai 1850); E. Winkelmann, Kaiser Friedrich II. S. 402—409. — Unserer Darstellung legen wir Mouskes zu Grunde, dessen Verszahlen wir unter dem Text anführen.

gebaut. Dann zeigte er sich auch außerhalb des Gehölzes. Ein Kind sah ihn zuerst und schloß mit ihm Freundschaft; die Bekanntschaft mit den Erwachsenen erfolgte dann von selbst. Zahlreich kamen Neugierige, ihn zu besuchen, und im Fluge hatte der Büßer die Herzen aller erobert, „die kamen, um ihn zu sehen und an seiner Seite neben ihm zu sitzen“ [1].

Des Unbekannten Einsiedelei lag nicht gar weit von Valenciennes, wo kurz vorher der Fremdling die baldige Rückkehr des Grafen Balduin verkündet und durch klingende Gründe wahrscheinlich gemacht hatte. Ob auch jetzt noch Gerüchte ähnlichen Inhalts verbreitet wurden, ist nicht überliefert; genug, bald hieß es in der ganzen Umgegend, unter dem Habit jenes Einsiedlers berge sich niemand anders als der ersehnte und erwartete Graf und Kaiser Balduin. Und, merkwürdig genug, es war nicht nur das gewöhnliche Volk, das dem Gerüchte Glauben schenkte, sondern gerade manche Edle des Landes waren am meisten für ihn eingenommen. Graf Philipp II. von Namur, der Kastellan Radous (Radulph) von Tournai sprachen bei ihm vor, und auch der unglückliche Burkard von Avesnes stellte sich ein [2]. Trotz aller Excommunicationen hatte letzterer für sich und seine Kinder die Hoffnung noch nicht aufgegeben, und der Einsiedler konnte jedenfalls seinen Plänen dienen, wenn er auf die umlaufenden Gerüchte eingehen wollte.

Aber davon war der Büßer im Walde von Glançon weit entfernt. Von allen Seiten bestürmte man ihn mit verfänglichen Fragen; aber keine entsprechende Antwort war ihm zu entlocken. Er sei ein Christ [3], erwiderte er, wenn man seinen Namen wissen wollte; um seiner Sünden willen sei er in diesen Wald gekommen. König oder Herzog oder Graf sei er nicht, sei es nie gewesen. Als besonders die Leute von Valenciennes ihm hart zusetzten, wurde er fast unwillig. Sie sollten doch nicht sein wie die Bretonen, die noch immer auf die Rückkehr des Königs Artus hofften [4]. So blieb er allen Versuchern gegenüber fest bei seiner Läugnung; aber das Läugnen half ihm nicht.

Der Fremde war in der That dem Grafen Balduin zum Verwechseln ähnlich. Er hatte dieselbe Gestalt, er trug an Kopf und Seite, an Händen und Füßen dieselben Narben. In Ernst und Scherz floß ihm die Rede so leicht wie dem frühern Grafen, und in ritterlichen Uebungen

[1] v. 24535 s., 24596 s. [2] v. 24610 s.

[3] Fors c'on l'apieloit Chrestiien (v. 24616). Chrestiien könnte auch Eigenname sein.

[4] v. 24622.

war er, wie sich freilich erst später herausstellte, „über allen Begriff" erfahren und gewandt. Freilich schien er etwa einen halben Fuß kleiner als Balduin; aber das mußte von der gebeugten Haltung des nunmehr gealterten Mannes kommen. Auch mit der Lage der vlämischen Städte zeigte er sich nicht mehr recht vertraut; die französische Sprache, früher ihm so geläufig, sprach er nicht mehr ganz fließend. Aber was verschlug das? Bei so langer Gefangenschaft unter Griechen und Saracenen hatte er eben die Feinheiten des Französischen, die Einzelheiten der Geographie vergessen. Noch weniger hatte es zu bedeuten, wenn der Einsiedler, im Gegensatz zum frühern Grafen, lesen konnte und sich mit den Büchern vertraut zeigte. In der Gefangenschaft hatte er ja Zeit genug gehabt, dergleichen zu lernen [1]. Je mehr also der Unbekannte läugnete, um so eifriger blieben die Besucher bei ihrer Ansicht. Er müsse so reden, hieß es, weil seine Bußzeit noch nicht abgelaufen sei, und man tröstete sich, bald werde diese ihr Ende gefunden haben.

So ging es mit Besuchen und Fragen fort, bis am Gründonnerstag (27. März) [2] Valenciennes der Sache ein Ende zu machen beschloß. Man zog hinaus zur Einsiedelei, holte den Büßer in die Stadt und huldigte ihm als Grafen. Jetzt änderte auch der Einsiedler sein Benehmen und erklärte selbst mit bewegter Stimme, er sei wirklich der erwartete Graf von Flandern. Damit war also das Geständniß erlangt, nach dem man so lange sich gesehnt hatte. „Da gab es Freude, so groß, daß ich es nicht sagen kann." In der Abtei Fontenelle nahm er ein Bad, ordnete Haar und Bart, legte fürstlichen Schmuck an und wurde jetzt vom Volk und vielen Adeligen [3] als Graf anerkannt.

---

[1] Ueber die Aehnlichkeit und Verschiedenheit Ann. Stadens.; Albericus; Chron. Tur.; Mousket v. 24 729 s.

[2] In Coena Domini . . . a quibusdam persuasus imo quasi compulsus Valentianas venit. Albericus tandem revelavit quibusdam quod ipse erat Balduinus. . . . Quidam nobiles crediderunt verbis ipsius et duxerunt eum Valencenas. Cont. Aquicinct. Bei Mousket wird unser grüner Donnerstag weißer Donnerstag blanche diwès genannt. Die Bezeichnung findet sich auch sonst und stammt daher, daß am Gründonnerstag Weißbrod an die Armen vertheilt wurde. Nilles Kalendarium II, 283.

[3] Sans delais
Cil de Reumont et de Kievreng
Baudris et Brougnars de Deneng
Ernous de Gavre et Boucars,
Sohiers d'Aiengien et Polars
Ernous d'Aisne et maint baceler
L'ont asseüré sans celer (v. 24 652).

Nachdem man einmal dem Büßer das verhängnißvolle Geständniß abgedrungen hatte, that er nun auch weitere Schritte, um den Glauben an sich zu kräftigen und zu festigen. Gar viel Rührendes wußte er von seinen Schicksalen in der Gefangenschaft zu erzählen. Wenn man ihn hörte, so war er nicht weniger als siebenmal als Sklave verkauft und ausgewechselt worden. Lange Zeit hatte er im Kerker gelegen, und welche Mißhandlungen er gelitten, davon seien noch jetzt seine Füße redende Zeugen, aller Zehen hatten ihn die Barbaren beraubt. Endlich war er der Gefangenschaft entronnen, aber nur, um in eine neue Leidenszeit einzutreten. Weil er im Heidenland an heidnischen Religionsbräuchen theilgenommen, legte ihm der Papst in Rom eine harte Sühne auf. Sieben Jahre mußte nun der edle Graf, der tapfere Krieger als Einsiedler in Armut und Entbehrung harte Buße üben [1]. Man kann sich denken, mit welchem Mitleid und Interesse die treuen Flamänder solchen Erzählungen lauschten, mit welcher Freude sie am Ende ihrem Grafen zujubeln mußten, wenn er versicherte, jetzt endlich seien die langen Jahre der Buße und der Leiden zu Ende, jetzt hoffe er durch die Treue seiner guten Städte von Flandern wieder auf bessere Tage. In der Freude und Begeisterung vergaß man alles, was gegen den Einsiedler hätte sprechen können. Man übersah, wie an den Füßen des Grafen freilich die Zehen fehlten, aber keine Narbe diese Verstümmelung als Folge von Torturen darstellte [2]. Man hätte es für unangemessen gehalten, die kleinen Verschiedenheiten von dem frühern Grafen dem Wiedergefundenen vorzurücken.

Der Glaube an den Einsiedler wuchs noch bedeutend durch die Zuversicht, mit welcher er auftrat. Ungescheut versicherte er, bald würden auch noch andere der verloren geglaubten Waffengefährten Balduins zurückkehren. Er sandte sogar an die Gräfin Johanna, nannte sie seine Tochter und wünschte eine Zusammenkunft mit ihr. Und wirklich begann bei der allgemeinen Erregung auch die Regentin an den frühern Nachrichten über Balduins Tod zu zweifeln. Sie sandte einstweilen einen Gesandten zu dem Büßer, und zwar keinen geringern als ihren vertrauten Rathgeber und Günstling Ernous (= Arnulf oder Arnold) von Audenarde. Aber dem neuen Grafen war sogar mit so hohem Besuch nicht gedient, er hätte gern die Gräfin selbst gesehen. Unter dem Vorwand, er sei krank, ließ er den Gesandten kaum vor. Ernous aber erhielt von des Einsiedlers

[1] v. 24671; Ann. Stadens.

[2] v. 24675.

Freunden über ihn so günstige Berichte, daß er als dessen warmer Vertheidiger bei seiner Herrin anlangte.

So hielt denn auch die Gräfin selbst es für gerathen, ihren angeblichen Vater aufzusuchen. Einige ihrer Edlen trafen zuerst mit ihm zusammen, wollten ihn aber nicht wiedererkennen; namentlich der Bischof Gottfried von Cambray sprach sich sehr entschieden gegen ihn aus, zum großen Verdruß des niedern Volkes. Dann kam auch die Gräfin selbst, sprach mit dem Büßer und wurde so erschüttert, daß sie befahl, ihn überall freundlich aufzunehmen. Später freilich gab sie den entgegengesetzten Befehl, diesem Menschen in nichts zu glauben [1]. Auch Ernous von Audenarde änderte seine Ansicht über den angeblichen Grafen und war von jetzt an dessen entschiedenster Gegner.

Bestärkt in ihrem Mißtrauen wurde Johanna durch die Königin Blanca von Frankreich, Gemahlin des französischen Königs Ludwig VIII. und Mutter Ludwigs des Heiligen. Auch ihre Vorfahren, ließ sie sagen, hätten durch derartige Betrüger sich hintergehen lassen, die Gräfin möge also auf ihrer Hut sein. Zugleich sandte Ludwig als Johannas Oberlehnsherr eine Gesandtschaft, welche der Gräfin mit ihrem Rath beistehen sollte. Auf einer Versammlung der Barone zu Quesnoy gedachte man jetzt, den Pilger in ein scharfes Verhör zu nehmen und die Sache endlich ins Reine zu bringen.

Doch der angebliche Balduin begriff, wie verhängnißvoll es für ihn werden konnte, wenn er sich in die Gewalt der Barone begab. Vorsichtig lehnte er also die Einladung ab und forderte statt dessen von seiner getreuen Stadt Valenciennes das eidliche Versprechen, ihm überall mit ihrem Schutz beistehen zu wollen. Das Parlament von Quesnoy verlief also ohne Ergebniß [2].

Nun thaten Ludwigs Gesandte den flandrischen Gemeinden zu wissen, sie hätten sich in dieser Angelegenheit nach dem Urtheile zu richten, welches

---

[1] A Valenciennes fu reciute
La contesse, et si fu deciute.
Quar ele manda a premiers
C'on le recëuist volentiers.
Puis manda ele a tous pour bien
C'on cel home ne crëist rien (v. 24695).

Ebenso Ann. Stadens. — Daß sie später ausdrücklich verbot, dem Einsiedler zu trauen, sagt die Gräfin selbst in dem Vertrag vom Juni bei *Bouquet* l. c. XVII, 308.

[2] *Le Glay* II, 28 unter Berufung auf die Chron. de Flandre.

ihr Oberlehnsherr, der König von Frankreich, fällen würde. Allein nach reiflicher Berathung und Ueberlegung ließen die Gemeinden den Vertretern des Königs zurücksagen, sie hätten noch nicht Zeit genug gehabt, um einen definitiven Entschluß in dieser Sache zu fassen, und müßten vor allen diejenigen zu Rathe ziehen, welche ganz sicher persönlich an den Kriegen Balduins betheiligt gewesen, und ihn nach seinen Sitten, seinen Zügen und andern Kennzeichen ganz genau gekannt hätten. Deshalb müßten sie eine längere Frist verlangen, um eine Antwort auf die Aufforderung der Stellvertreter des Königs zu geben [1].

Daraufhin wurden jetzt von den Städten wie von der Gräfin mit Eifer die Leute zusammengesucht, welche den frühern Grafen noch gekannt hatten. Man fand deren noch eine große Anzahl, Cleriker und Krieger, Edle und Leibeigene, Damen und Herren, von denen viele bis zuletzt in Balduins Umgebung verweilt hatten, einige sogar mit ihm erzogen worden waren. Aber keiner wollte in dem Pilger den alten Grafen wiederfinden. Seine Züge schienen nicht die altbekannten, seine Manieren allzuwenig fürstlich. Unter andern wurde auch Watiers von Courtrai dem Pilger vorgestellt, der lange Jahre Balduins Kaplan gewesen war. Doch keiner von den beiden erkannte den andern. Freilich wagte Watiers auch nicht, die Unechtheit mit Sicherheit zu behaupten [2].

Wie schon gesagt, hatte der Gouverneur von Valenciennes, Arnold von Gavre, von seinem Oheim unter dem Siegel der Verschwiegenheit erfahren, mehr als 20 Waffengefährten Balduins seien aus dem Morgenland zurückgekehrt und lebten, gleich ihm selbst, unter dem Ordenskleide des hl. Franciscus verborgen. Wie Jakob von Guise ein Jahrhundert später erzählt, suchte Arnold von Gavre jetzt seinen Oheim auf und erklärte ihm, es sei nunmehr die Stunde gekommen, in der er sich verpflichtet halte, sein Geheimniß zu entdecken. Da der Franziskaner nur mit Stillschweigen antwortete, erachtete sich der Gouverneur seines Eides für entbunden und theilte die wichtige Kunde der Gräfin mit. Zwar fand man die Mönche entflohen, als man sie vorladen wollte; aber endlich hielten sie es dennoch für gerathen, an Johannas Hof zu erscheinen. Garin, Bischof von Senlis, beeidigte sie, und auf ihren Eid hin bezeugten 16 Franziskaner, sie seien früher Ritter und Waffengefährten Balduins gewesen; in seiner letzten Schlacht gegen die Bulgaren hätten sie ihn zuerst lebend, dann todt gesehen.

[1] *Le Glay* l. c. [2] v. 24760.

Trotz so vieler Zeugnisse hörte das niedere Volk, „die Weber und und Walker", wie Philipp Mousket unwillig sie nennt [1], dennoch nicht auf, dem angeblichen Balduin anzuhängen. Auf die Aussagen der Vornehmen, hieß es, könne man nichts geben, die hätten Gold und Silber angenommen und verriethen deshalb ihren Grafen [2]. Nach wie vor nannten sie ihn den Einsiedler-Kaiser und waren entschlossen, ihm zu folgen und zu gehorchen.

Gräfin Johanna hatte unterdessen eine Zeit schwerer Aufregung und harter Seelenkämpfe durchlebt. Zum Parlament von Quesnoy war sie noch ohne festes Urtheil über den Einsiedler gekommen. Sie fürchtete, durch festes Eingreifen dem eigenen Vater zu nahe zu treten, und wollte doch auch nicht durch Unentschlossenheit das Erbe ihrer Väter einem Abenteurer preisgeben. So kehrte sie von Quesnoy, nach dem Ausdruck des Chronisten [3], wie halbtodt zurück und wußte nicht, wie ihr dort geschehen war. Endlich aber schien ihr volle Sicherheit über die Unechtheit ihres angeblichen Vaters geworden zu sein, und demgemäß beschloß sie zu handeln. Doch die ohnehin schon so schwergeprüfte Fürstin mußte erfahren, wie ihr ganzes Land jetzt sich von ihr abwandte. Kaum hatte sie Quesnoy verlassen, als die Einwohner von Valenciennes durch einen Ueberfall auf das Schloß ihre Gesinnung gegen sie bekundeten [4]. Als die Gräfin dann Flandern durchreiste, wohl um sich allenthalben von neuem huldigen zu lassen, wurde sie fast überall abgewiesen. Die bedauernswerthe Fürstin erschien nach dem naiven Ausdruck Mouskets [5] bald „wie eine Bärin auf der Thierhatz", die von Jägern und Hunden von allen Seiten bedrängt ist.

Dem Einsiedler dagegen fiel alles zu. Die Bischöfe von Lüttich und Cambray und manche vom Adel [6] blieben ihrer Gräfin freilich treu. Dafür aber stand der Herzog Heinrich von Löwen [7] ganz auf seiner Seite und unterstützte ihn öffentlich und im geheimen. An Baronen, Edlen,

[1] v. 24741. [2] v. 24745.

[3] De Haimon Kesnoit fu partïe
La contesse toute amortïe
Ne sot k'i li fut avenu (v. 24789).

[4] Nach der sogen. Rheimser Chronik hätte der Einsiedler unversehens das Schloß von Quesnoy überfallen, als die Gräfin in demselben nichts ahnend zu Tische saß. Nur durch eine Hinterthür gelang es ihr, zu entkommen; auf einem Maulthier entfloh sie nach Mons (M. G. XXVI, 541 s.). Zur Noth könnte man auch aus Mousket a. a. O. dies Ereigniß angedeutet finden.

[5] Or l'avoient si degietee
Qu'ele estoit come ourse bietee (v. 24811).

[6] Aufgezählt v. 24869—24886. [7] Reiner. Albericus.

Rittern — das gewöhnliche Volk gar nicht zu rechnen — hingen über Tausend ihm an. Mit fürstlichem Gepränge, als Graf von Flandern und Hennegau, König von Thessalonich, Kaiser von Konstantinopel trat er auf, ließ ein Kreuz vor sich hertragen, wie es Vorrecht der Kaiser war, und trug auf Pfingsten die Kaiserkrone[1]. Sein Zug durchs Land war ein fortwährender Triumph. Unter Freudenbezeugungen nahm man ihn überall als Herrn und Vater des Vaterlandes auf[2]. Wenn Gott selbst auf Erden erschienen wäre, meint Mouskêt[3], man hätte ihn nicht freudiger aufnehmen können. Gent und Lille waren sein eigen. König Heinrich III. von England schrieb an ihn und bot Erneuerung der Verträge gegen Frankreich und seine Hilfe an[4]. Seinen Getreuen vertheilte er Lehen, schlug zehn von ihnen zu Rittern und stellte als Kaiser und Graf Urkunden aus[5]. Zu den treuesten Anhängern gehörte gleich von Anfang an der Abt Dietrich von St. Johann zu Valenciennes. Sagte doch später der Volkswitz seinen Mönchen nach, sie hätten selbst den abrasirten Schnurrbart des Einsiedlers wie ein Heiligthum bewahrt[6]. Doch selbstverständlich mischten sich in den Triumphzug des angeblichen Kaisers auch andere Scenen. Hatte ja Johanna gleichfalls ihre Anhänger, welche für die Fürstin zu den Waffen griffen. So war der Kampf unvermeidlich. Bald bezeichneten erstürmte Städte und niedergebrannte Abteien den Weg des Kaisers, ja nach Alberich von Trois-Fontaines wäre der größte Theil des Landes verwüstet worden[7].

Wie es scheint, ergriffen die Anhänger der Gräfin bald in dem Kampf die Offensive. Die Herren von Quiévrain und Denain hatten die Feindseligkeiten eröffnet; mit ihnen machte man also den Anfang, umzingelte ihre Burgen und steckte sie in Brand. Damit war „der Funke in den Flachs geworfen“[8]. Ergrimmt hatte auf solche Nachricht der Einsiedler sich aufgemacht, um Rache zu üben. Hairon Fontain und Viler, die ihn nicht aufnahmen, bekamen seinen Zorn zuerst zu fühlen; beide Orte wurden zerstört. Das Glück war auf seiten des Einsiedlers. Die Gräfin ward geschlagen und zur Flucht gezwungen; in Tournai, wo sie

[1] *Albericus*, Chron. Andreuse. [2] Balduin Ninovent.
[3] v. 24 853. [4] *Bouquet* l. c. XVII, 760. [5] *Albericus* l. c.
[6] v. 25 121 s. Von den Mönchen von Binche sagte man noch etwas anderes (l. c.):

Et cil de Binc sans nul desdaing
Burent plus d'un mui [= modius, Maß] de son baing.

[7] Vgl. v. 24 840 s.
[8] Es vos, es estoupes le feu! (v. 24 813.)

um Mitternacht ankam, mußte sie erfahren, daß man sie nicht einließ. Im ganzen Hennegau herrschte jetzt der Einsiedler. „Da hat man bei Gott niemals solchen Büßer gesehen, der die Klöster samt Bewohnern verbrannte, wenn sie ihm nicht zu Diensten sein wollten, und das Land verwüstete.“ [1] Die Gräfin warf sich in das feste Schloß Flobecq in Reichsflandern, und da auf die Dauer auch dort ihres Bleibens nicht sein konnte — denn die großen Städte hielten zum Kaiser —, so flüchtete sie endlich Mitte Mai [2] zu ihrem Vetter und Oberlehnsherrn, dem König Ludwig VIII. von Frankreich, um dessen Hilfe anzurufen. Ludwig versprach, mit bewaffneter Hand einzuschreiten; der Vertrag, in welchem Johanna Rückerstattung der Kosten verspricht, ist uns noch erhalten. Sie selbst samt ihrer Schwester Margaretha hatte ihn beschworen [3].

Doch bevor der König offen gegen die Flanderer auftrat, wollte er erst auf anderem Wege versuchen, die Sache ohne Anwendung der Waffen beizulegen. Er beauftragte also seine Tante Sibylla, Gräfin von Beaujeu, eine Schwester des frühern Grafen Balduin, sie möge sich zu dem Einsiedler verfügen, sich ihm freundlich zeigen und auf solche Weise ihn auskundschaften. Die schlaue alte Dame ging auf diesen Vorschlag ein, nannte den Einsiedler Bruder und Graf, nahm Geschenke an kostbaren Stoffen und Juwelen von ihm an und beobachtete alles genau. Ihr Eindruck war für den angeblichen Kaiser kein günstiger. Freigebig freilich war er wie ein Fürst; aber sein Benehmen und seine Aussprache schienen ihr nicht zu einem Manne zu passen, der eine fürstliche Erziehung genossen. Doch verbarg sie ihre Eindrücke und suchte den Einsiedler zu einer Zusammenkunft mit dem Könige von Frankreich zu vermögen [4], zu der auch anderweitig feierliche Gesandtschaften einluden. Der König, versicherten die Boten und die Gräfin, habe sich herzlich gefreut über die Rückkehr des lange verloren geglaubten Balduin, seines Oheims. Als Lehnsherr aber

[1] N'onques mais par saint esperite
N'ot on vëu sifait hiermite
Qui fist ardoir gent en moustier
Qui ne dëuist avoir mestier
Et mist le päis a lagan (v. 24 839).

[2] Chron. Turon.

[3] Ego Iohanna . . . notum facio, quod iuravi carissimo domino meo L. . . . quod expensas et custa, quae faciet in guerra, quam habeo contra homines meos qui adhaerent illi, qui se facit comitem B., postquam transierit Veronam reddam ei etc. Ap. *Bouquet* l. c. XVII, 308.

[4] v. 24 913.

habe er die Pflicht, sich über die Echtheit des vorgeblichen Grafen Gewißheit zu verschaffen. Deshalb gezieme sich eine Zusammenkunft zwischen Onkel und Neffen, zwischen Lehnsträger und Lehnsherrn. Auch sei nichts zu fürchten, wenn Balduin der Einladung folge. Der König verspreche ihm auf alle Fälle freies Geleite hin und zurück und werde ihn als Grafen und Kaiser gebührend ehren, wenn er nur seine Echtheit beweise[1]. Die Vorschläge gefielen dem Einsiedler. Auf den 30. Mai ward also ein Reichstag in Peronne angesagt, auf dem die Begegnung stattfinden sollte. Viele Bischöfe und Edle aus Frankreich, Flandern und Hennegau kamen dorthin[2]. Auch der Einsiedler machte sich auf den Weg, nachdem er die vornehmsten Quartiere in Peronne für sich und 100 Ritter hatte belegen lassen. Die Herzoge von Löwen und Limburg zogen mit ihm, Ritter und Diener kamen in Bewegung, und manche Bittprocession wurde für den glücklichen Ausgang des Tages gehalten. Doch sollte in Peronne manches anders kommen als man erwartete.

L'emperere de Glançon
Kantera la d'autre Kançon[3].

(Schluß folgt.)

Ludwig Schmitt S. J.

Pascals letzte Jahre.

(Schluß.)

III.

1662.

Nach achttägigem Gebet und Nachdenken traten die Nonnen von Port-Royal unter dem Vorsitz der Mutter Agnes zusammen, um über die Unterschrift zu sprechen, welche ihren geistlichen Vätern schon so viel Kopfzerbrechen und Streit gemacht hatte. Die Oberin hielt eine längere Rede, in welcher sie die Sachlage und die verschiedenen Wege auseinandersetzte, die man bei dieser Gefahr einschlagen könne. Sie sprach für die Einleitungsformel, wonach die Nonnen ihre Unterschrift nur auf Grund ihrer Unwissenheit geben. Und so

[1] v. 24 930 s. Robert. Antissiodorens.
[2] Reineri Ann. [3] v. 24 939 s.

stimmten auch alle Schwestern. Ob denn keine unter ihnen war, welche den Widerspruch entdeckte, der in der Formel zu Tage trat? Waren die Nonnen etwa als Glaubensrichterinnen berufen, daß sie sich diesem Amt mit dem Hinweis auf ihre Unkenntniß hätten entziehen müssen, um sich mit einem einfachen Glaubensbekenntniß zu begnügen? Wenn aber wirklich ihre Unkenntniß so groß war, wie sie das glauben machen wollen, wozu dann die Clausel überhaupt? Wozu der sehr durchsichtige Unterschied zwischen Recht und Thatsache? Wozu überhaupt die langen Berathungen, Bedenkzeiten und Correspondenzen? Diesmal war doch offenbar das Mandement unmittelbar auf Befehl des Papstes erlassen, also der Gehorsam rein kirchlichen Charakters. Die Zweifel können sich also bloß auf den Inhalt des Formulars bezogen haben; das setzt aber nothwendig Kenntniß der Sachlage voraus. Die Nonnen mußten wissen, was in der Frage einerseits die officielle Kirche, andererseits die Väter Port-Royals lehrten und wollten. Sie wurden nun von der Kirche aufgefordert, sich zu entscheiden, und da kommen sie und berufen sich auf ihre Unkenntniß, um ein Glaubensbekenntniß abzulegen, das nur eine große Zweideutigkeit ist. Es ist nicht überflüssig, immer wieder auf die innere Verlogenheit des ganzen jansenistischen Systems hinzuweisen, um sich nicht von den andern Tugenden, welche so manches Glied der Secte in hohem Maße besaß, und besonders durch die überraschend ascetische Sprache blenden und täuschen zu lassen. Das Familienzeichen tritt vielleicht bei keiner andern Secte so offen zu Tage, wie beim Jansenismus, der von seinem Vater den geistigen Stolz und die Lüge geerbt hat.

Noch schlimmer übrigens wäre der Widerspruch gewesen, wenn die Nonnen auf Pascals Vorschlag eingegangen wären, der die Unterschrift des Formulars nur unter der Bedingung erlaubte, daß sie den Sinn des Jansenius und die wirksame Gnade ausdrücklich von der Verdammung ausnähmen. Nach Pascals eigener Voraussetzung, daß des Jansenius Sinn die Lehre von der wirksamen Gnade sei, hätten dann die Nonnen durch ihre Unterschrift erklärt: Ich unterwerfe mich aufrichtig der Constitution Alexanders VII., welche die Lehre des Jansenius oder die Lehre der durch sich selbst wirksamen Gnade verdammt; ich erkläre aber zugleich, daß eben diese Lehre eine orthodoxe ist, welche ich nicht verdammen kann.

So widerspricht sich der Irrthum immer wieder selbst. Am einfachsten und ehrlichsten wäre es gewesen, zu schreiben: Wir wissen, was Alexander VII. und sein Vorgänger über des Jansenius Gnadenlehre entschieden haben, stellen aber in Abrede, daß die Päpste das Recht haben, eine Glaubenslehre zu entscheiden. Allein eine solche Erklärung öffentlich abzugeben, „hätte man niemals gewagt", wie Pascal den Freunden mit Recht vorwarf, und so behalf man sich mit der Berufung auf seine Unwissenheit oder mit der unehrlichen Unterscheidung zwischen Recht und Thatsache.

Die Unterschrift wurde endlich geleistet am 28. November 1661. Sie war das Aeußerste, wozu die störrigen Frauen zu bewegen waren. „Wenn ich so dasjenige betrachte, was sich jetzt zuträgt, so kann man, wie mir scheint, eine nicht unangenehme Anspielung auf die Geschichte der Eselin Balaams (l'ânesse de Balaam) machen, welche trotz der Schläge, womit der Prophet sie überhäufte,

sich nicht regte noch rührte, obwohl sie ohne Zweifel den Schmerz fühlte, weil der Engel des Herrn ihr erschien mit dem Schwert in der Hand, um sie am Vorschreiten zu hindern, und sie durch seinen strahlenden Flammenblick befähigte, dem Willen Gottes zu folgen, obwohl ihr Meister ihn (den göttlichen Willen) nicht erkennen konnte." Diese „nicht unangenehme Anspielung" ist von dem frommen Jansenisten selbst gemacht, der uns die Geschicke Port-Royals um jene Zeit aufbewahrt hat [1].

Trotzdem Pascal mit seinen Unterschriftsvorschlägen unterlegen war, blieb er doch, wenn wir den jansenistischen Quellen glauben wollen, mit den Siegern im besten und freundschaftlichsten Einvernehmen. Nach denselben Quellen „schien ja Pascal überhaupt nur die Sprache geändert zu haben", und „würde es leicht sein, nachzuweisen, daß er in der Sache nichts geändert hatte". Das ist eine offenbare Lüge oder eine Selbsttäuschung der Freunde, welche sich überhaupt alle Mühe gaben, den Riß in der Partei zu verbergen und später abzuläugnen [2].

Pascal scheint sich seinerseits immer mehr zurückgezogen und die wenigen Kräfte seinem großen Werke gegen die Atheisten gewidmet zu haben. Um uns ein Bild seines Lebens und Denkens in jener Zeit zu machen, sind wir auf die Aufzeichnungen seiner Schwester Gilberte angewiesen.

Wenn wir dabei einerseits nicht genug bedauern können, daß ein Mann mit diesen Grundsätzen und Eigenschaften nicht im Besitze der vollen Wahrheit war, werden wir uns andererseits daran erinnern müssen, daß gerade Pascal selbst einige Monate früher seinem „Beichtkind", Fräulein Roannez, schrieb: „Alle Tugenden, das Martyrium, die Strengheiten und alle guten Werke sind nutzlos außer der Kirche und außer der Gemeinschaft mit dem Haupte der Kirche, dem Papst."

Nachdem Gilberte die letzten mathematischen Arbeiten (1658/59) erwähnt hat, fährt sie in ihrem umständlichen Stil, an den der Leser in gleicher Weise wie an ihre Art der jansenistischen Lobrednerei nachgerade gewöhnt sein wird, also fort:

---

[1] Relation de ce qui s'est passé à Port-Royal depuis le commencement d'Avril 1661 jusqu'au 29. d'Avril 1662. Wir können hier nicht weiter auf die Geschichte des Formulars in Port-Royal eingehen, und erwähnen nur kurz, daß im Februar 1662 der König von der beleidigenden und widerspruchsvollen Eingangsformel erfuhr, und die Generalvicare eine einfache Unterschrift verlangten. Die Ausführung zog sich aber wegen der endlichen Abdankung des Erzbischofs Retz, den raschen Tod seines Nachfolgers u. s. w. bis ins Jahr 1664 hinaus.

[2] Wir wären vielleicht heute noch nicht über die Wahrheit aufgeklärt ohne die aus dem „Wunder" bekannte Schwester Flavia. Diese, welche stets mit dem Fräulein Pascal in Verbindung geblieben war, hatte von dieser mehrere Abschriften einzelner Briefe und Aeußerungen des Onkels aus jener Zeit und übergab dieselben später, als sie sich mit der Kirche aussöhnte, dem vom Erzbischof zum Obern gesetzten Dr. Chamillard, der sie veröffentlichte und so die innern Streitigkeiten ans Licht brachte. So viel auch die Jansenisten in den sogen. Chamillardes dagegen schrieben, an der Richtigkeit der Documente ist nicht zu zweifeln.

„Indessen dauerten seine körperlichen Gebrechen noch immer an, und brachten ihn, wie ich bereits sagte, soweit, daß er nicht mehr arbeiten und auch fast niemand mehr sehen konnte [??]. Aber wenn sie ihn daran hinderten, den Menschen im allgemeinen oder auch im einzelnen zu dienen, so waren sie doch für ihn selbst nicht ohne Nutzen, und er ertrug sie so friedlich und geduldig, daß man wohl annehmen darf, Gott habe damit sein Werk an ihm vollendet, um ihn so werden zu lassen, wie Er ihn haben wollte, daß er vor Ihm erscheine; denn während dieser langen Krankheit hat er niemals von seinem Streben abgelassen, und immer blieben seinem Geist jene zwei großen Grundsätze gegenwärtig: jedem Vergnügen und jedem Ueberfluß zu entsagen. Sogar als sein Uebel den Höhepunkt erreicht hatte, verharrte er in der Uebung derselben, indem er fortwährend über seine Sinne wachte und denselben alles und jedes versagte, was ihnen angenehm war; wenn die Noth ihm irgend etwas aufdrängte, was ihm einiges Vergnügen gewähren konnte, so zog er mit wunderbarer Geschicklichkeit seinen Geist davon ab, damit wenigstens dieser keinen Theil daran habe. Da ihn z. B. seine beständigen Krankheiten nöthigten, ausgesuchtere Kost zu genießen, so war er sorgfältig darauf bedacht, nicht zu schmecken, was er aß; und wir haben bemerkt, daß, so viele Mühe man sich auch gab, für ihn, wegen des Ekels, an welchem er oft litt, wohlschmeckende Speisen zu suchen, er niemals auch nur gesagt hat: ‚Das schmeckt gut!‘ Wenn man ihm, je nach den Jahreszeiten, etwas Neues vorsetzte und ihn nach der Mahlzeit fragte, ob er es gut gefunden, sagte er einfach: ‚Ihr hättet es mir im Voraus sagen sollen; denn ich gestehe, ich habe nicht darauf achtgegeben.‘ Und geschah es, daß jemand in seinem Beisein irgend eine Speise wegen ihrer Güte rühmte, so konnte er das nicht leiden; selbst wenn es sich auch nur um gewöhnliche Speisen handelte, sagte er, das sei Sinnlichkeit; denn er hielt dafür, solches sei ein Zeichen, daß man esse, um den Geschmack zu befriedigen, was immer unrecht sei.

„Um nicht in diesen Fehler zu fallen, hat er nie zugegeben, daß man für ihn besondere Saucen oder Ragouts zubereite, nicht einmal mit Apfelsinen und Sauertrauben noch sonst irgend etwas, was den Appetit reizt, obgleich er von Natur alle diese Dinge gern hatte. Um bestimmte Grenzen nicht zu überschreiten, hatte er seit Beginn seiner Abkehr von der Welt darauf geachtet, wessen sein Magen bedürfe, und darnach alles bestimmt, was er genießen müsse, so daß er später nie mehr als das zu sich nahm, welche Lust er auch dazu verspürte; ebenso aß er das, was er sich vorgeschrieben, wie groß auch sein Widerwille sein mochte; und fragte man ihn, weshalb er sich einen solchen Zwang auferlege, so sagte er, man müsse das Bedürfniß des Magens befriedigen, nicht aber die Eßlust.

„Die Abtödtung seiner Sinne zielte nicht allein auf Enthaltung von allem dem, was ihnen angenehm, sondern auch darauf, denselben in Kost und Arznei etwas bloß darum fernzuhalten, weil es ihnen mißfällig wäre. Vier Jahre lang hat er Kraftbrühen (consommés) genommen, ohne den mindesten Widerwillen dagegen zu zeigen[1]. Alles, was man ihm für seine Gesundheit vorschrieb, nahm er ohne alle Umstände an, so bitter es auch sein mochte, und da ich mich darüber wunderte, daß er beim Einnehmen gar keinen Abscheu merken ließ, lachte er mich aus und sagte, er vielmehr könne es nicht begreifen, daß man Widerwillen gegen eine Arznei zeige, die man freiwillig nehme; man sei ja gewarnt worden, daß sie einen schlechten Geschmack habe, und nur allein

[1] Wodurch die consommés (Suppen aus langsam zerkochtem Fleisch) nach damaligen Küchenrecepten etwas besonders Unangenehmes wurden, wissen wir nicht.

Gewalt oder Ueberraschung sollten diese Wirkung haben können. — In solcher Weise arbeitete er beständig daran, sich abzutödten.

„Die Armut liebte er so sehr, daß der Gedanke an sie ihm immer gegenwärtig war; so zwar, daß, wenn er etwas unternehmen wollte, oder jemand ihn um Rath fragte, der erste Gedanke, welcher in ihm aufstieg, der war, ob auch die Armut [hierbei] geübt werden könne. Einer der Punkte, über welchen er sich selbst am meisten erforschte, war jene Sucht, es andern in allem zuvorzuthun, wie z. B. immer die besten Arbeiter haben zu wollen und dgl. mehr. Er konnte es auch nicht leiden, wenn man auf Bequemlichkeiten sehr erpicht war, wie z. B. alles Mögliche nur recht nahe um sich her zu haben, und tausend andere solcher Dinge, die man unbedenklich thut, weil man nicht glaubt, es sei etwas Schlimmes dabei. Er aber urtheilte anders darüber und sagte uns, nichts sei so geeignet, den Geist der Armut zu ersticken, wie das große Werthlegen auf Behaglichkeit und auf jene sogen. Standesrücksichten, die dazu trieben, immer das Beste und Feinste besitzen zu wollen. In Bezug auf die Arbeiter sagte er uns, man müsse immer die ärmsten und bravsten aus ihnen wählen, nicht aber jene Vortrefflichkeit [der Arbeit] suchen, die niemals nothwendig sei, und die nie nützlich sein könne. Zuweilen rief er aus: ‚Wäre mein Herz so arm wie mein Geist —, ich wäre recht glücklich; denn davon bin ich ganz durchdrungen, daß die Armut ein mächtiges Mittel ist, sein Heil zu wirken.‘

„Diese Liebe zur Armut machte ihm auch die Armen so lieb, daß er niemals ein Almosen zu geben sich weigerte, obgleich er dazu von dem nehmen mußte, wessen er selbst bedurfte, da er nicht viel besaß und seiner Kränklichkeit halber seine Ausgaben größer waren als seine Einnahmen. Machte man ihn aber, wenn er ein beträchtliches Almosen geben wollte, darauf aufmerksam, so wurde er unwillig und sagte: ‚Eines habe ich bemerkt: so arm einer auch ist, beim Sterben hinterläßt er doch immer noch etwas.‘ Und damit schloß er [uns] den Mund. Bisweilen trieb er es so weit, daß er beim Banquier Geld borgen mußte, weil er alles, was er besaß, den Armen gegeben hatte, und seinen Freunden nachher nicht zur Last fallen wollte.

„Kaum war die Angelegenheit der Miethwagen zum Abschluß gebracht, so sagte er mir, er wolle sich von den Pächtern, mit denen man verhandelte, auf sein Theil 1000 Francs im Voraus zahlen lassen, wenn es möglich sei, sich mit ihnen zu verständigen; denn sie waren ihm bekannt. Das Geld wolle er dann den Armen von Blois zuschicken. Als ich darauf erwiderte, dazu sei das Unternehmen noch nicht sicher genug, und man müsse erst noch ein Jahr warten, gab er mir sogleich zur Antwort, daß er darin kein ernstliches Hinderniß erblicke; denn für den Fall, daß sie verlieren sollten, würde er es ihnen ja aus seinem Vermögen ersetzen; und er werde sich wohl hüten, auf ein anderes Jahr zu warten, denn die Noth sei zu groß [1], um das Almosen zu verschieben. Man konnte sich jedoch mit den betreffenden Persönlichkeiten nicht einigen, und so wurde es ihm nicht möglich, sein Vorhaben auszuführen, durch welches er uns aber gezeigt hatte, wie wahr das sei, was er uns oft gesagt: daß er nur darum wünsche, Vermögen zu besitzen, um die Armen unterstützen zu können; hatte er doch, sobald Gott ihm Hoffnung verliehen, solches zu erwerben, sich gleich daran gegeben, es [an die Armen] auszutheilen, — noch bevor es ihm gesichert war.

[1] Im Jahre 1662 wurde die Landschaft Blois von einer schweren Hungersnoth heimgesucht.

„Immer freilich war seine Liebe zu den Armen sehr groß gewesen; aber gegen Ende seines Lebens hatte sie so zugenommen, daß ich ihm nichts Angenehmeres thun konnte, als darüber mit ihm zu sprechen. Seit vier Jahren ermahnte er mich sehr eindringlich, mich dem Dienst der Armen zu widmen und meine Kinder auf denselben hinzuweisen. Und wenn ich ihm sagte, ich fürchtete, dies würde mich von der Sorge um meine Familie abwenden, erwiderte er, das sei ein Mangel an gutem Willen, und man könne recht wohl diese Tugend [der Nächstenliebe], die ja verschiedene Grade habe, auf solche Weise üben, daß es die häuslichen Angelegenheiten nicht beeinträchtige. Er sagte, dies sei der allgemeine Beruf der Christen, und es bedürfe keines besondern Zeichens, um zu wissen, daß man zu demselben bestimmt sei; denn es sei gewiß, daß Christus nach dem Maßstab der geübten Nächstenliebe die Welt richten werde; würde man sich vorhalten, daß die bloße Unterlassung derselben die Verdammniß verursacht, so würde dieser Gedanke allein wohl fähig sein, uns, wenn wir Glauben hätten, dahin zu bringen, uns von allem zu entäußern. Auch sagte er uns, es sei von sehr großem Nutzen, die Armen häufig zu besuchen; denn wenn man beständig das Elend unter Augen habe, das die Armen drückt, und wie es ihnen selbst in ihren schwersten Krankheiten am Nothwendigsten gebreche, — so müsse man doch schon sehr hartherzig sein, um nicht freiwillig sich unnöthiger Bequemlichkeiten und überflüssigen Kleiderputzes zu entäußern.

„Alle diese Gespräche spornten uns an und brachten uns zuweilen darauf, Pläne vorzuschlagen, um die Mittel zu allgemeinen Maßnahmen zu ersinnen, die allen Bedürfnissen abhelfen sollten. Aber das fand er nicht gut und sagte, wir seien nicht zum Allgemeinen berufen, sondern zum Besondern, und er halte dafür, daß Gott am meisten Wohlgefallen daran habe, wenn man den Armen in Aermlichkeit diene, d. h. ein jeder nach seinen Kräften, ohne sich mit großen Plänen herumzutragen, welche nach jener Auszeichnung schmecken, deren Sucht er bei allen Dingen tadelte. Nicht zwar, als ob er die Stiftung allgemeiner Spitäler tadelnswerth gefunden hätte; im Gegentheil, solches liebte er sehr, wie er es ja in seinem Testament bewiesen hat. Aber er sagte, derlei große Unternehmungen seien einzelnen Personen vorbehalten, die Gott dazu bestimme und die Er fast handgreiflich dazu anleite; es sei aber nicht der allgemeine Beruf aller Menschen, dieser bestehe vielmehr in der täglichen und besondern Unterstützung der Armen.

„Das sind so einige der Ermahnungen, welche er an uns richtete, um uns zur Uebung jener Tugend anzutreiben, die in seinem Herzen einen so großen Platz einnahm; ein kleines Beispiel, an welchem wir die Größe seiner Nächstenliebe sehen können. — Nicht geringer war seine Reinheit; seine Achtung vor dieser Tugend war so groß, daß er beständig auf der Hut blieb, um zu verhindern, daß sie, sei es in ihm, sei es in andern, verletzt werde. Und schier unglaublich ist es, wie genau er es damit nahm. Ich fürchtete mich sogar in diesem Punkt vor ihm; denn er fand an Gesprächen, welche ich führte und für sehr unschuldig hielt, allerlei auszusetzen, von dessen Fehlerhaftigkeit er mich nachher überzeugte, die ich aber ohne ihn nie eingesehen hätte. Erzählte ich einmal, ich hätte eine schöne Frau gesehen, so ärgerte ihn das, und er bemerkte mir, so etwas müsse man niemals vor Dienstboten und jungen Leuten sagen; denn ich wisse nicht, welche Gedanken ich dadurch in denselben wecken könnte. Auch konnte er die Liebkosungen, die meine Kinder mir erwiesen, nicht leiden, und sagte mir, ich müsse ihnen diese Gewohnheiten, die ihnen nur schaden könnten, nehmen, zumal man auf tausend andere Arten die zärtliche Liebe beweisen könne, die man zu ihnen habe. So belehrte er mich hierüber und wachte er über die Erhaltung der Reinheit in sich selbst und in andern.

„Eine Begebenheit, die sich beiläufig drei Monate vor seinem Tode zutrug, ist dessen ein recht handgreiflicher Beweis und zeigt zu gleicher Zeit die Größe seiner Nächstenliebe. Als er eines Tages von Saint Sulpice nach Hause zurückkehrte, sprach ihn ein sehr schönes Mädchen von etwa 15 Jahren an und bat um ein Almosen. Von Mitleid bewegt über die augenscheinlichen Gefahren, welchen er dies junge Mädchen ausgesetzt sah, fragte er sie, wer sie sei und was sie dazu nöthige, um Almosen zu bitten. Als er hörte, sie sei vom Lande, ihr Vater sei gestorben, und ihre erkrankte Mutter sei an eben diesem Tage ins Spital (Hôtel-Dieu) gebracht worden, so dachte er sich, Gott habe sie ihm zugeschickt, sobald sie in Noth gerathen sei; und auf der Stelle führte er sie ins Seminar, wo er sie einem guten Priester anvertraute, dem er Geld gab, ihn bittend, für das Mädchen zu sorgen und ihm einen Dienst zu verschaffen, wo es bei seiner Jugend gut angeleitet werde, und seine Person einen sichern Schutz finden würde. Um ihm bei diesem guten Werk zu helfen, sagte er dem Priester, er werde ihm des andern Tages eine Frau zuschicken, welche für das Mädchen Kleider kaufen solle, nebst allem andern, was sonst noch nöthig sei, um es in stand zu setzen, bei einer Herrschaft in Dienst zu treten. Tags darauf schickte er dann auch eine Frau zu ihm, die sich so redlich mit diesem guten Priester bemühte, daß es beiden gelang, das neu gekleidete Mädchen in einem guten Hause unterzubringen. Da nun der Geistliche diese Frau nach dem Namen desjenigen fragte, der dieses Werk der Nächstenliebe unternommen hatte, erwiderte sie, sie habe nicht den Auftrag erhalten, denselben zu sagen; dagegen werde sie von Zeit zu Zeit wiederkommen, um weiter für das Mädchen zu sorgen. Da bat der Priester sie, die Erlaubniß zu begehren, ihm den Namen des Wohlthäters zu sagen. ‚Ich verspreche Ihnen,‘ sagte er dabei, ‚daß ich, so lange er lebt, nie darüber sprechen werde. Sollte Gott es aber zulassen, daß er vor mir stürbe, so wäre es mir ein Trost, diese That bekannt zu machen; denn ich finde sie zu schön, um sie der Vergessenheit anheimfallen zu lassen.‘ Demgemäß hat also jener gute Geistliche, ohne ihn zu kennen, aus dieser einen Begebenheit geschlossen, wie groß seine Nächstenliebe und seine Reinheit waren.

„Mein Bruder liebte uns aufs innigste; aber seine Liebe war keine [irdische] Anhänglichkeit. Davon hat er beim Tode meiner Schwester, welcher dem seinigen zehn Monate voranging, einen recht klaren Beweis gegeben. Als er die Nachricht desselben erhielt, sagte er nichts weiter als: ‚Gott gebe uns die Gnade, so gut zu sterben!‘ Und seitdem verharrte er immerfort in einer bewundernswerthen Ergebung in den Willen der göttlichen Vorsehung, ohne jemals etwas anderes zu erwägen als die großen Gnaden, die Gott meiner Schwester in ihrem Leben erwiesen, und die nähern Umstände bei deren Tod, wobei er immer wieder sagte: ‚Selig sind, die da sterben, wenn sie nur dem Herrn sterben!‘“ — Wenn er mich über diesen Verlust, den ich so stark empfand, unaufhörlich trauern sah, dann wurde er unwillig und sagte mir, es sei nicht recht; man dürfe nicht in dieser Weise den Tod der Gerechten empfinden; vielmehr müsse man Gott dafür preisen, daß Er sie für die kleinen Dienstleistungen, die sie Ihm erzeigt, so reich belohnt habe.

„Und so zeigte es sich, daß er gar keine irdische Anhänglichkeit an jene hatte, die er liebte; denn wäre er einer solchen fähig gewesen, so hätte dieselbe ohne Zweifel meiner Schwester gegolten, weil sie auf der ganzen Welt gewiß d i e Person war, die er am meisten liebte. Dabei blieb er aber nicht stehen; denn nicht nur hatte er gegen andere keine Anhänglichkeit, sondern er wollte auch gar nicht, daß andere eine solche für ihn hätten. Und hier meine ich nicht gewisse sündhafte und gefährliche Bande; das ist ja etwas Grobes, was wohl jedermann sieht; ich spreche viel-

mehr von den unschuldigsten Freundschaftsverhältnissen; und dieser Punkt war einer derjenigen, über die er am sorgfältigsten wachte, nicht bloß, um keine Veranlassung zu derlei zu geben, sondern um sie ganz zu verhindern. Und da ich dieses nicht wußte, so wunderte ich mich sehr über die abstoßende Weise, in welcher er mich bisweilen behandelte; ich sagte dies auch meiner Schwester und klagte ihr, er liebe mich nicht, und es habe den Anschein, als ob ihm selbst das Verdruß bereite, wenn ich ihm in seinen Krankheiten mit der größten Liebe meine Dienste leistete. Darauf sagte mir meine Schwester, daß ich mich irre, und daß sie das Gegentheil wisse; denn seine Liebe zu mir sei so groß, als ich es nur wünschen könne. So beruhigte sie mich, und nicht lange darnach hatte ich schon den Beweis [daß sie recht hatte]; denn sobald sich eine Veranlassung bot, in welcher ich des Beistandes meines Bruders bedurfte, ergriff er dieselbe mit so großem Eifer und so vielen Bezeugungen der Liebe, daß ich nicht daran zweifeln konnte, er habe mich sehr lieb. Infolge dessen schrieb ich die Kälte, mit welcher er meine Bemühungen, ihm die Langeweile zu vertreiben, aufnahm, dem Einfluß der Krankheit zu; erst am Tage seines Todes wurde mir das Räthsel gelöst, und zwar durch eine wegen der Größe ihres Geistes und ihrer Frömmigkeit sehr hervorragende Persönlichkeit [1], bei welcher er sich über Ausübung der Tugend sehr häufig ausgesprochen hatte. Dieser Herr sagte mir, daß [mein Bruder] ihn u. a. auch darüber ermahnt habe, nie zu dulden, daß irgend jemand ihm mit irdischer Anhänglichkeit zugethan sei: dies sei ein Fehler, über welchen man sich nicht genug erforsche, weil man die Größe desselben nicht ganz einsehe und nicht beachte, daß, indem man solche Affecte hege und dulde, man ein Herz einnehme, das Gott allein gehören müsse; daß man Ihm dadurch etwas von dem entwende, was Ihm auf der ganzen Welt das Kostbarste sei. Später haben wir auch wohl gesehen, daß dieser Grundsatz dem Herzen [meines Bruders] tief eingegraben war; denn um desselben stets eingedenk zu bleiben, hatte er ihn eigenhändig auf ein Stückchen Papier geschrieben, auf welchem diese Worte standen: ‚Es ist unbillig, daß jemand sich an mich hänge, auch dann, wenn man es mit Freuden und freiwillig thut. Ich würde diejenigen täuschen, in denen ich ein Verlangen darnach weckte; denn ich bin keines Menschen letztes Ziel, und habe nicht in mir, was sie befriedigen kann. Bin ich nicht nahe daran, zu sterben? Da würde also der Gegenstand ihrer Anhänglichkeit sterben. So wie ich strafbar wäre, wenn ich jemanden etwas weismachte, selbst wenn ich ihn auch auf angenehme Weise beträge und er Freude daran hätte, es zu glauben, und er mir gleichfalls dadurch Freude machte —, ebenso bin ich strafbar, wenn ich Liebe einflößen und die Menschen an mich ziehen will, damit sie sich an mich hängen. Wie ich diejenigen warnen muß, welche ich auf dem Punkt sehe, eine Lüge aufzunehmen, auf daß sie derselben nicht glauben, welcher Vortheil mir auch daraus kommen könnte —, ebenso [muß ich sie warnen], daß sie sich nicht an mich hängen dürfen; denn sie müssen ihr Leben damit zubringen und ihre Sorgfalt darauf verwenden, Gott zu gefallen oder Ihn zu suchen.‘

„Auf solche Weise ermahnte er sich selbst, und er befolgte seine Lehren so gut, daß sogar ich selbst an ihm irre geworden war. Aus besagten, uns nur zufällig bekannt gewordenen Proben seiner innern Uebungen kann man etwas von den Erleuchtungen ersehen, die Gott ihm in Bezug auf die Vollkommenheit des christlichen Lebens ertheilte.

---

[1] Domat.

„Er hatte einen solchen Eifer für die Ehre Gottes, daß er es nicht ertragen konnte, wenn sie, in was immer für einer Sache, beleidigt wurde; darum nahm er sich auch des Dienstes des Königs mit so feurigem Muthe an, daß er zur Zeit der Unruhen in Paris aller Welt widerstand, und seitdem nannte er sämtliche Gründe, mit denen man diesen Aufruhr beschönigen wollte, nie anders als Vorwände; auch sagte er, daß es sehr unrecht sein würde, wenn man in einer Republik, wie z. B. Venedig, dazu beitragen wollte, einen König einzusetzen, und die Freiheit eines Volkes, dem Gott dieselbe gegeben, zu knechten; in einem Staat aber, wo die königliche Gewalt bestehe, könne man die ihr gebührende Ehrfurcht nur durch eine Art Sacrilegium verletzen, — weil [diese Macht] nicht allein ein Bild der göttlichen, sondern sogar ein Theilnehmen an derselben sei, und man sich ihr nicht entgegenstellen könne, ohne offenbar der von Gott gewollten Ordnung sich zu widersetzen; man könne daher die Größe dieses Fehlers nicht übertreiben, der überdies immer den Bürgerkrieg im Gefolge habe, welcher die schwerste Sünde sei, die man gegen die Nächstenliebe begehen könne. Und diesem Ausspruch blieb er so aufrichtig ergeben, daß er zu derselben Zeit sehr vortheilhafte Aussichten ausschlug, um nicht dagegen zu fehlen. Er pflegte zu sagen, daß er gegen diese Sünde einen ebenso starken Abscheu als gegen Mord und Straßenraub empfinde und daß es, in einem Worte, nichts gebe, was seiner Natur so zuwider sei, und wozu er sich weniger versucht fühle.

„Das war also seine Gesinnung über den Dienst des Königs; auch war er der unversöhnliche Feind aller, die sich demselben widersetzten [1]. Aber man konnte wohl sehen, daß er nicht infolge seines Temperaments oder wegen starren Festhaltens an der eigenen Ansicht so handelte; denn Leuten gegenüber, die ihn persönlich beleidigten, zeigte er eine wunderbare Sanftmuth, so zwar, daß er gerade so mit ihnen umging wie mit andern. Er vergaß so vollständig, was nur seine Person betraf, daß man Mühe hatte, ihn daran zu erinnern, und man dafür die nähern Umstände anführen mußte. Bewunderte man ihn zuweilen deswegen, so sagte er: ‚Staunet nicht darüber; das ist nicht Tugend, sondern wirkliches Vergessen; ich erinnere mich dessen ganz und gar nicht mehr.' Es bleibt jedoch sicher, daß die Beleidigungen, die nur ihn trafen, ihm keinen großen Eindruck machten und er sie sonst nicht so leicht vergessen hätte; denn er besaß ein so vortreffliches Gedächtniß, daß er oft sagte, nie habe er etwas von dem vergessen, dessen er sich erinnern wollte.

„Die gleiche Sanftmuth übte er auch bis zuletzt im Ertragen der Widerwärtigkeiten; denn als er kurz vor seinem Tode in einer ihm sehr nahegehenden Sache und zwar von jemand beleidigt wurde, der ihm sehr vielen Dank schuldig war, und derselbe Herr ihm zu gleicher Zeit einen Dienst erwies, — so dankte ihm mein Bruder für diesen letztern mit so vielen Ehrbezeugungen und so großer Höflichkeit, daß jener sich darüber schämte; dies konnte ja nicht von Vergeßlichkeit herrühren, da beides gleichzeitig geschehen war, sondern nur daher, weil in der That mein Bruder Beleidigungen nicht nachtrug, die nur ihn selbst betrafen.

„Das beste Bild seines innern Charakters lieferte er selbst auf einem von seiner Hand beschriebenen Blatt, auf dem wir lesen:

„‚Ich liebe die Armut, weil Jesus Christus sie geliebt hat. Ich liebe die Güter [dieser Welt], weil dieselben das Mittel sind, Arme und Elende zu unterstützen.

---

[1] Bei den schweren Anklagen gegen die Secte, wegen ihrer Verbindung mit der Fronde und sonstigen aufrührerischen Elementen ist diese Auslassung der Schwester nicht ohne Absicht so entschieden und ausgedehnt. Die Politik war nach dieser Darstellung auch einer der Punkte, in welchen Pascal von der Ansicht „dieser Herren" abwich.

Gegen jedermann erweise ich mich treu. Ich vergelte denen nicht mit Bösem, die mir Böses zufügen, sondern wünsche ihnen dieselbe Verfassung (condition pareille), die ich habe, worin man von den Menschen weder Gutes noch Böses empfängt; mein Herz ist zärtlich denen zugeneigt, die Gott inniger mit mir verbunden hat; und bei allen meinen Werken, allein oder mit andern, halte ich den Blick auf Gott gerichtet, der meine Handlungen richten wird und dem ich sie alle geweiht habe. Dies sind meine Gesinnungen, und an allen Tagen meines Lebens danke ich meinem Heiland, der dieselben in meine Seele gelegt, und aus einem schwachen, elenden, begierlichen, stolzen und ehrgeizigen Menschen durch die Kraft seiner Gnade einen Menschen gemacht hat, welcher all dieser Uebel ledig ist. [Dieser Gnade] gebührt indessen alle Ehre, denn aus mir habe ich nichts als Elend und Irrthum!'

„Er hatte sich selbst darum so beschrieben, auf daß die Wege, die Gott ihn geführt, ihm allezeit vor Augen blieben und er niemals sich von denselben abwenden möchte. Die ungewöhnliche Erleuchtung und die Größe seines Geistes standen der wunderbaren Einfalt nicht im Wege, welche sich während seines ganzen Lebenslaufes kundgab und ihn zur genauen Erfüllung aller religiösen Uebungen antrieb. Sehr liebte er die kirchlichen Tagzeiten und namentlich die kleinen Horen, weil sie dem 118. Psalm entnommen sind, in welchem er so viel Herrliches fand, daß er denselben mit höchster Wonne betete. Wenn er mit seinen Freunden über diesen Psalm sich unterredete, wurde er dergestalt hingerissen, daß er außer sich zu sein schien; und diese Betrachtung hatte ihn für alles, wodurch man Gott zu ehren sucht, so empfänglich gemacht, daß er auch nicht das Geringste vernachlässigte. Schickte man ihm z. B. einen [frommen] Monatszettel, wie es an vielen Orten gebräuchlich ist, so nahm er denselben mit großer Ehrfurcht an und wiederholte täglich den darauf befindlichen Spruch [1]. Als er in den vier letzten Jahren seines Lebens nicht mehr arbeiten konnte, bestand seine größte Erholung darin, die Kirchen, in welchen Reliquien ausgestellt wurden oder eine kirchliche Feier stattfand, zu besuchen. Er besaß zu diesem Zweck einen eigenen geistlichen Kalender, der ihn über die Orte unterrichtete, wo besondere Andachten abgehalten wurden. Und das that er alles so andächtig und einfach, daß, wer es sah, sich darüber wunderte, und daß eine sehr tugendhafte und erleuchtete Person einmal äußerte, in großen Geistern werde die Gnade Gottes an kleinen Dingen, und in gewöhnlichen Geistern an großen Dingen erkannt.

„Seine große Einfalt zeigte sich, wenn man über Gott oder über ihn selbst zu ihm sprach. So kam am Tage vor seinem Tode ein Priester (Mr. de Sainte Marthe), ein Mann von hoher Tugend, auf sein Verlangen zu ihm, der eine Stunde bei ihm zubrachte und sich beim Abschied so erbaut fühlte, daß er zu mir sprach: ‚Nun trösten Sie sich! falls Gott ihn abberuft, sind Sie Ihm großen Dank schuldig für die Gnaden, die Er ihm erweist.' Ich hatte zwar immer schon ‚Großes' in ihm bewundert, aber noch nie hatte ich die große Einfalt bemerkt, die ich soeben gesehen habe. Das ist bei einem Geist wie der seinige etwas Unvergleichliches. Von ganzem Herzen wünschte ich an seiner Stelle zu sein.

„Der Herr Pfarrer von St. Etienne, der ihn in der Krankheit besuchte, bemerkte das Nämliche und sagte jeden Augenblick: ‚Er ist ein Kind! er ist demüthig und unterwürfig wie ein Kind!' Bei dieser Einfalt fühlte man sich auch vollkommen frei, ihm seine Fehler vorzuhalten, und er fügte sich widerstandslos solchen Ermah-

[1] Es war nämlich in mehrern Klöstern, unter andern in Port-Royal, Gebrauch, jeden Monat bestimmten Personen einen „Zettel" zu schicken, auf welchem ein frommer Spruch (une sentence) und der Stoff zu einer Betrachtung zu lesen war.

nungen. Die äußerste Lebhaftigkeit seines Geistes machte ihn bisweilen so ungeduldig, daß man Mühe hatte, ihn zu befriedigen; machte man ihn aber darauf aufmerksam oder gewahrte er selbst, daß er durch seine Ungeduld jemanden betrübt hatte, so machte er es auf der Stelle wieder gut durch ein so sanftes und wohlthuendes Benehmen, daß er infolge seiner Ungeduld nie jemandes Freundschaft verlor. Ich suche mich möglichst kurz zu fassen, sonst hätte ich noch viele Einzelheiten über alles, was ich bemerkte, zu berichten. Aber ich will mich nicht weiter aufhalten, und komme auf seine letzte Krankheit.

„Dieselbe begann zwei Monate vor seinem Tode mit einem außerordentlichen Ekelgefühl. Sein Arzt rieth ihm, sich jeder festen Speise zu enthalten und zu purgiren [1]. In diese Zeit fällt eine sehr schöne That seiner Menschenliebe! Er hatte in seinem Hause einem braven Menschen mit Frau und Kind ein Zimmer eingeräumt, dem er auch das Holz lieferte — alles aus Liebe, denn er hatte von den Leuten keinen andern Nutzen, als daß er in dem Hause nicht allein war. Dieser Mann hatte einen Sohn, der um diese Zeit von den Pocken befallen wurde, so daß mein Bruder, der meiner Pflege benöthigte, zu fürchten begann, ich möchte mich meiner Kinder wegen scheuen, zu ihm zu kommen. Er mußte also daran denken, sich von dem Kranken zu trennen. Er fürchtete aber, es könne dem Kranken schaden, in diesem Zustand aus dem Hause gebracht zu werden, und so wollte er lieber selbst sein Haus verlassen, obschon er bereits sehr krank war. ‚Für mich‘, sagte er, ‚ist diese Gefahr geringer, und darum bin ich es, der fort muß.‘ So verließ er denn sein eigenes Haus am 29. Juni, um zu mir zu ziehen, und betrat es nie wieder.

„Drei Tage später befiel ihn eine heftige Kolik, die ihm jeden Schlaf raubte. Da er aber eine große Seelenstärke und einen großen Muth besaß, so ertrug er diese Schmerzen mit bewundernswerther Geduld. Jeden Tag stand er auf und nahm selbst seine Heilmittel, ohne zu erlauben, daß jemand ihm dabei den geringsten Dienst leiste. Die behandelnden Aerzte sahen, daß seine Schmerzen bedeutend waren; da aber sein Puls gut, und keine Anzeichen von Fieber vorhanden waren, so versicherten sie, es sei keine Gefahr, wobei sie die Worte gebrauchten: ‚Es ist nicht der mindeste Schatten einer Gefahr da.‘ Trotz dieses Ausspruches schickte mein Bruder, der sah, wie die andauernden Schmerzen und stete Schlaflosigkeit ihn schwächten, gleich am vierten Tage seiner Kolik und noch bevor er das Bett zu hüten gezwungen war, zum Herrn Pfarrer und beichtete. Dieses erregte Aufsehen unter seinen Freunden, und einige derselben kamen, ganz verstört von Angst, zu ihm. Auch die Aerzte waren so erstaunt, daß sie es sich merken ließen, indem sie sagten, er zeige dadurch eine Furchtsamkeit, die sie bei ihm nicht erwartet hätten. Als mein Bruder sah, welche Aufregung er verursacht hatte, ärgerte es ihn, und er sagte mir: ‚Ich habe communiciren wollen; da ich aber sehe, daß man sich über mein Beichten wundert, so müßte ich fürchten, daß man es dann noch mehr thun werde; und deshalb ist es besser, ich — verschiebe es. Der Herr Pfarrer theilte diese Ansicht, und so empfing mein Bruder nicht die heilige Communion. — Inzwischen dauerte sein Uebel fort, und da der Herr Pfarrer ihn von Zeit zu Zeit besuchte, verlor er keine dieser Gelegenheiten, zu beichten; aber er schwieg darüber, aus Furcht, die Leute in Angst zu versetzen, weil die Aerzte noch immer behaupteten, seine Krankheit sei ganz ungefährlich. In der That nahmen seine Schmerzen ein wenig ab, so daß er bisweilen in seinem Zimmer etwas aufbleiben konnte. Sie verließen ihn jedoch nie ganz, stellten sich auch mitunter wieder [stärker] ein, und er wurde sehr mager, was aber die Aerzte

[1] Wir befinden uns in der Blüthezeit der Molièreschen Aerzte.

nicht sehr erschreckte. Nichtsdestoweniger, und was sie auch sagen mochten, — er wiederholte immer, daß er in Gefahr sei, und ermangelte nicht, so oft zu beichten, als der Herr Pfarrer zu ihm kam. Auch machte er zu dieser Zeit sein Testament, in welchem die Armen nicht vergessen wurden, und er that sich selbst Gewalt an, um ihnen nicht mehr zu geben; denn er sagte mir, daß, wenn Herr Périer in Paris gewesen wäre und eingewilligt hätte, er zu Gunsten der Armen über sein ganzes Vermögen verfügt haben würde. Kurz, sein ganzes Sinnen und Trachten ging auf die Armen, und zuweilen sagte er mir: ‚Woher kommt es, daß ich nie etwas für die Armen gethan, da ich doch immer eine so große Liebe zu ihnen trug?' — Darauf sagte ich ihm: ‚Daher, daß du nie reich genug gewesen bist, um sie sehr kräftig zu unterstützen.' — Und er antwortete mir: ‚Da ich kein Geld hatte, um es ihnen zu geben, so hätte ich ihnen meine Zeit und meine Mühe geben sollen — daran habe ich es fehlen lassen; und falls die Aerzte die Wahrheit sagen und Gott es zuläßt, daß ich von dieser Krankheit genese, so bin ich entschlossen, meine ganze übrige Lebenszeit auf kein anderes Amt und keine andere Beschäftigung zu verwenden, als auf den Dienst der Armen.' In dieser Gesinnung hat Gott ihn zu sich genommen.

„Mit so brennender Nächstenliebe verband er während seiner Krankheit eine solche Geduld, daß alle Personen seiner Umgebung darüber erstaunten und sich daran erbauten; denen, die ihm ihr Beileid über seinen Zustand ausdrückten, sagte er, daß er sich nicht darüber betrübe, ja daß er nur ungern genesen würde. Fragte man ihn, weshalb, so antwortete er: ‚Weil ich die Gefahren der Gesundheit und die Vortheile der Krankheit kenne.' Auch sagte er mitten in den heftigsten Schmerzen, wenn man sich betrübte, ihn dieselben leiden zu sehen: ‚Ihr müßt mich nicht bedauern; die Krankheit ist der natürliche Zustand des Christen, denn alsdann befindet man sich, wie man immer sich befinden müßte: im Erdulden der Uebel, im Entbehren aller Güter und aller Freuden der Sinne, frei von allen Leidenschaften, die uns unser Lebenlang plagen, ohne Ehrsucht, ohne Geiz und in der beständigen Erwartung des Todes. Müßten die Christen nicht auf diese Weise ihr Leben zubringen? Und ist es denn nicht ein großes Glück, sich gezwungen in dem Zustande zu befinden, in welchem man zu sein verpflichtet ist, nichts anderes zu thun zu haben, als sich in Demuth und Frieden zu unterwerfen? Deshalb verlange ich nichts anderes, als daß Ihr Gott bittet, mir diese Gnade zu erweisen.' In diesem Geist ertrug er alle seine Leiden. Er wünschte sehr, zu communiciren; aber die Aerzte widersetzten sich diesem Wunsche, indem sie sagten, er könne nicht so lange nüchtern bleiben, es sei denn daß es nachts geschehe; dies aber ohne Noth zu thun, fand er nicht rathsam. Und weil man, um als Wegzehrung die Communion zu empfangen, in Lebensgefahr sein müsse, und dieses bei ihm nicht der Fall sei, so [sagten die Aerzte], sie durften ihm dazu nicht rathen. Er war über diesen Widerstand unwillig, aber er mußte nachgeben. — Mittlerweile dauerte seine Kolik immer an, und man schrieb ihm Brunnen vor, der ihm in der That große Erleichterung verschaffte. Aber am sechsten Tage dieser Kur — es war am 14. August — wurde er von starkem Schwindel und heftigem Kopfschmerz befallen, und obgleich die Aerzte sich darüber nicht wunderten und behaupteten, dies sei nur eine Wirkung der Dünste des Heilwassers, so bestand er darauf, zu beichten, und bat mit unglaublicher Inständigkeit, man möge ihn communiciren lassen und um des Namens Gottes willen Mittel ausdenken, welche all den Schwierigkeiten abhelfen könnten, die man ihm bisher entgegengestellt hatte. Und er wurde so drängend, daß jemand, der zugegen war, ihm vorwarf, er sei zu unruhig und müsse sich der Ansicht seiner Freunde fügen; es gehe ihm ja besser, er habe fast

keine Leibschmerzen mehr, und da jetzt nur noch die Beschwerden des Heilbrunnens übrig blieben, so sei es nicht recht, wenn er das heilige Sacrament zu sich bringen lasse; es sei besser, noch zu warten, um dann die heilige Handlung in der Kirche vorzunehmen. Darauf erwiderte er: ‚Man fühlt meine Schmerzen nicht, und man wird sich getäuscht sehen; mein Kopfweh hat etwas ganz Außergewöhnliches.' Weil er aber sah, wie sehr man sich nichtsdestoweniger seinem Verlangen widersetzte, wagte er nicht mehr davon zu sprechen; aber er sagte: ‚Da man mir diese Gnade nicht gewähren will, so möchte ich dieselbe gern durch ein gutes Werk ersetzen, und da ich nicht mit dem Haupte communiciren kann, so möchte ich mit den Gliedern communiciren, und habe darum daran gedacht, hier im Hause einen armen Kranken zu haben, den man so bedienen sollte wie mich, und für den man eine eigene Krankenwärterin nähme, — kurz, daß zwischen ihm und mir gar kein Unterschied gemacht werde, auf daß ich in meiner Beschämung darüber, mich inmitten eines so großen Ueberflusses zu sehen, den Trost hätte, zu wissen, es gebe wenigstens einen Armen, der ebenso gut behandelt werde wie ich. Denn wenn ich bedenke, daß, während so gut für mich gesorgt wird, zahllosen Armen, die kränker sind als ich, das Nothwendigste abgeht, dann verursacht mir dies einen unerträglichen Schmerz; und daher bitte ich dich, den Herrn Pfarrer um einen Kranken zu diesem meinem Zwecke zu ersuchen.'

„Zur Stunde schickte ich jemand zum Herrn Pfarrer; derselbe ließ sagen, es sei kein Kranker da, dessen Zustand das Tragen gestatte; aber sobald mein Bruder genesen sein würde, werde er ihm ein Mittel verschaffen, die Nächstenliebe an einem alten Manne zu üben, den er seine übrige Lebenszeit verpflegen solle. Damals zweifelte nämlich der Herr Pfarrer noch gar nicht an seinem Aufkommen.

„Als nun mein Bruder sah, daß er keinen Armen bei sich im Haus haben könne, bat er mich, ihm die Gnade zu erweisen, ihn zu den Unheilbaren tragen zu lassen, weil er sehr darnach verlange, in der Gesellschaft der Armen zu sterben. Ich erwiderte, die Aerzte fänden es nicht gerathen, ihn in seinem Zustande dorthin tragen zu lassen, worüber er sehr betrübt (fâché) war, und mir das Versprechen abnahm, seinen Wunsch zu erfüllen, falls sein Uebel ein wenig nachlassen sollte. Das versprach ich denn auch.

„Jenes Kopfleiden nahm indes zu, und er erduldete es wie alle andern Schmerzen, d. h. ohne Klage. Einmal, als das Uebel auf das Höchste gestiegen war, am 17. August, bat er mich, für eine ärztliche Consultation zu sorgen; aber alsbald kamen ihm Skrupel darüber, und er sagte mir: ‚Ich fürchte, in dieser Bitte liegt etwas zu Gesuchtes.' Ich unterließ es aber nicht, auf dieselbe einzugehen; die Aerzte verordneten ihm Molken und versicherten noch immer, es sei gar keine Gefahr vorhanden, sondern nur Migräne und Wassergase. Aber, was sie auch immer sagen mochten, er schenkte ihnen gar keinen Glauben und drückte mir den Wunsch aus, während der Nacht einen Priester im Haus zu haben; ich selbst fand ihn auch so leidend, daß ich, ohne etwas davon zu sagen, anordnete, Kerzen und alles Nothwendige herbeizuschaffen, damit er früh am nächsten Morgen communiciren könne.

„Diese Vorbereitungen sollten nicht überflüssig sein, vielmehr dienten sie früher, als wir es uns gedacht hatten; denn gegen 12 Uhr nachts wurde er von so heftigen Krämpfen ergriffen, daß wir, als dieselben aufhörten, ihn für todt hielten. Zu allem andern Leid hatten wir nun auch das überaus schmerzliche Gefühl, ihn ohne das heilige Sacrament sterben zu sehen, nach welchem er so oft und so inständig verlangt hatte. Aber Gott, der ein so glühendes und gerechtes Verlangen belohnen wollte, ließ wie durch ein Wunder die Krämpfe aufhören und gab ihm wieder seine

volle Besinnung wie zur Zeit seiner besten Gesundheit, so daß er vollends zu sich kam, als der Herr Pfarrer, mit dem heiligen Sacrament in sein Zimmer tretend, ihm zurief: ‚Hier kommt derjenige, nach welchem Sie so sehr verlangt haben!‘ Und als der Herr Pfarrer ihm nahte, um ihm die heilige Communion zu reichen, raffte er seine Kräfte zusammen und setzte sich allein aufrecht, um sie desto ehrerbietiger zu empfangen. Als darauf der Herr Pfarrer, wie es gebräuchlich ist, ihn über die Hauptgeheimnisse des Glaubens befragt hatte, antwortete er deutlich: ‚Ja, mein Herr, ich glaube das alles aus meinem ganzen Herzen.‘ Darnach empfing er die heilige Wegzehrung und die letzte Oelung mit so innigen Gefühlen, daß er darüber Thränen vergoß. Auf alles gab er Antwort, dankte dem Herrn Pfarrer, und als dieser ihn mit dem heiligen Ciborium segnete, sprach er: ‚Gott wolle mich niemals verlassen!‘ Dies waren gleichsam seine letzten Worte; denn sofort, nachdem er seine Danksagung vollendet hatte, stellten sich aufs neue die Krämpfe ein und ließen seinen Geist keinen Augenblick mehr frei: sie hielten an bis zu seinem Tode, welcher 24 Stunden später eintrat, am 19. August 1662, um 1 Uhr morgens. Mein Bruder war 39 Jahre und zwei Monate alt."

So weit der Bericht der Schwester. Es ist peinlich, nach dieser erbaulichen Schilderung auch der strengen Geschichte ihr Recht zu gewähren und die Frage zu stellen: Ist bei diesem Tode auch äußerlich dasjenige geschehen, was die gewöhnliche Pflicht der Gerechtigkeit und die ständige Vorschrift der Kirche heischte?

Die Aenderungen, welche auf dem erzbischöflichen Stuhl durch die Abdankung des Cardinals Retz, den unerwarteten Tod seines Nachfolgers Marca, die langen Verhandlungen bis zur Ausfertigung der Bullen für Hardouin de Péréfixe vor sich gingen, die Unannehmlichkeiten der „Corsengeschichte" mit Rom u. s. w. ließen den canonischen Proceß gegen den Pfarrer Beurrier bis zum Jahre 1665 vor wichtigern Dingen zurücktreten. Am 7. Januar dieses Jahres aber erschien der Priester vor dem Erzbischof und unterzeichnete eine Erklärung: wie er auf die Frage, ob es wahr sei, daß Pascal ohne Sacramente und als Anhänger der jansenistischen Partei gestorben sei, der Wahrheit gemäß geantwortet habe, er habe Herrn Pascal sechs Wochen vor seinem Tode gekannt, mehrmals dessen Beicht gehört und ihm die Wegzehrung und letzte Oelung gegeben; bei seinen Unterhaltungen mit ihm während der Krankheit habe er nur Gesinnungen der Rechtgläubigkeit und Unterwerfung unter die Kirche und den Heiligen Vater, den Papst, bemerkt. Ueberdies habe er (Pascal) ihm in einer vertraulichen Unterredung gesagt, man habe ihn ehemals in die Partei dieser Herren verwickelt; seit zwei Jahren aber habe er sich davon zurückgezogen, weil er bemerkt habe, sie gingen in der Gnadenfrage zu weit und ließen es an der nothwendigen Unterwerfung gegen den Heiligen Stuhl fehlen; trotzdem aber seufze auch er über die Ausartung der christlichen Sittenlehre, und seit zwei Jahren sei er einzig mit seinem Seelenheil und mit einer Arbeit gegen die Gottesläugner beschäftigt gewesen. Kurz er sei als guter Katholik gestorben.

Daß die Freunde gegen eine solche Erklärung Einspruch erhoben, ist selbstverständlich. Sie enthielt wirklich eine grobe Unwahrheit. Kaum hatte P. Annat im Jahre 1666 die „Erklärung" erwähnt, als es von allen Seiten Gegenerklärungen regnete. Arnauld, Nicole, Sainte-Marthe, Roannez, alles beeilte

sich, das Andenken Pascals zu „vertheidigen“ [1]. Madame Périer, auf deren Betreiben hauptsächlich alles geschah, schrieb an Beurrier und schloß:

„Ich bitte Sie sehr demüthig, mein Herr, gütigst in Ihrer Erinnerung alle Worte aufzufrischen, welche mein Bruder Ihnen gesagt hat, und Sie werden sehen, daß, obwohl die Folgerung, welche Sie daraus ziehen, mein Bruder habe geglaubt, jene Herren gingen in der Gnadenfrage zu weit, durchaus gerecht ist (soit tout-à-fait juste) wegen der Ausdrücke, deren er sich bediente, er nichtsdestoweniger gerade das Gegentheil sagen wollte, nämlich sie wichen zurück und gingen nicht mehr so weit wie früher; da seine Worte des einen wie des andern Sinnes fähig sind, wenn man weiß, was zwischen ihnen vorgegangen ist.“

Beurrier scheint diesem Rath gefolgt zu sein und das Verlangte in seinem Gedächtniß gefunden zu haben.

Im Jahre 1669 wünschte der Erzbischof von Paris, man möge der zweiten Auflage der soeben fertiggestellten „Gedanken“ die Erklärung Beurriers vom Januar 1665 vordrucken. Um dieses unmöglich zu machen, setzte man rasch „Zweite Auflage“ auf den Titel der ersten. Ein Jahr später starb Msgr. Péréfixe, und Beurrier fühlte sich jetzt frei genug, in einem Brief an Madame Périer seine erste Erklärung zu widerrufen. Ein Mann wie dieser Pfarrer von St. Etienne ist wahrlich kein klassischer Zeuge. Und so wird es dabei bleiben, daß Pascal in Bezug auf Gnadenlehre und Lehrgewalt des Papstes in den Gesinnungen starb, die er seinen Freunden gegenüber vertheidigt und in seinen „Gedanken“ niedergelegt hatte.

Bei Pascal kam jedoch ein zweiter Punkt in Betracht. Er hatte die Provincialbriefe geschrieben und nach seiner eigenen Meinung der letzten Jahre in diesen Briefen Unwahrheiten gegen einen ganzen Orden und einzelne bekannte Mitglieder vorgebracht. Von seinem Standpunkt war er also verpflichtet, wenigstens in Bezug auf die Punkte, deren Unwahrheit er erkannte, Widerruf und Ehrenersatz zu leisten. Außerdem enthielten die Briefe auch solche Anklagen gegen die Jesuiten, deren ungeheuerliche Unwahrheit Beurrier kennen konnte und mußte, selbst wenn er in der Probabilitätsfrage Gegner des Ordens war. Da es sich hier um die Gerechtigkeit gegen einen Dritten handelte, um ein öffentliches Aergerniß und eine den Unglauben fördernde Schrift, so war es des Beichtvaters heiligste Pflicht, dem Pönitenten Pascal die Nothwendigkeit eines öffentlichen Widerrufs klar zu machen. Eine bona fides des Pönitenten konnte hier nicht genügen. In der Erklärung vor dem Erzbischof steht nun von einem solchen Widerruf nichts, mehreren Patres von St. Genovefa soll dagegen Beurrier gesagt haben, er habe kurz vorher erfahren, Pascal sei der Verfasser der Provincialbriefe, und er habe deshalb auch darüber mit ihm gesprochen. Pascal habe ihm erwidert: „Ich kann Sie als einer, der im Begriff steht, Gott Rechenschaft über meine Handlungen abzulegen, versichern, daß mein Gewissen mir nichts vorwirft, und daß ich beim Schreiben dieses Werkes keinen schlechten Beweggrund hatte, da ich es einzig für das Interesse der Ehre Gottes und der Vertheidigung der Wahrheit that, ohne dazu je auch nur durch eine Leidenschaft gegen die Jesuiten

[1] Vgl. Recueil d'Utrecht p. 327 ss.

getrieben worden zu sein."[1] Hat Pascal so gesprochen? Vielleicht; aber das war kein Grund für Beurrier, ihm darauf die heiligen Sterbesacramente zu reichen. Er war wie ein unzuverlässiger Zeuge, so ein — vielleicht aus Furcht, vielleicht aus Hinneigung zur Secte — ungetreuer Verwalter seines kirchlichen Amtes.

Pascal hatte gewünscht, auf dem Armenkirchhof begraben zu werden; dem aber widersetzte sich der Schwager Périer, und so fand die Leiche ihre letzte Ruhestätte in der Kirche St. Etienne-du-Mont hinter dem Hochaltar, nahe an der Muttergottes-Kapelle, rechts, am Winkel des Pfeilers dieser Kapelle. Die Grabinschrift wurde von hier später über eine Seitenthür des Schiffes der Kirche versetzt.

* *
*

So hätten wir denn nach dem Befunde der besten und bis heute vollständigsten Quellenschriften ohne Voreingenommenheit das Charakterbild eines der eigenthümlichsten Männer entworfen, deren Andenken uns die Geschichte aufbewahrt hat. Es ist nicht leicht, dieses Bild auf wenige Striche zurückzuführen, nach dem Gemälde einen kräftigen Holzschnitt zu zeichnen. Ganz entgegenstehende Eigenschaften in diesem Charakter können nur durch die zartern Farbenübergänge verstanden werden. So läßt sich nicht läugnen, daß Pascals hervorstechendste Eigenschaft eine großartige — die Modernen würden sagen — brutale Wahrheitsliebe war; sein Geist wollte Klarheit und Wahrheit überall; dadurch wurde er groß in der Forschung und Wissenschaft. Und doch müssen wir zugestehen, daß gerade im Gebiete der höchsten Wahrheiten diese Eigenschaft nicht zu Tage tritt oder doch wenigstens getrübt erscheint, indem der vorgeblich lautere Drang nach Wahrheit von kleinen und großen persönlichen Rücksichten irregeleitet wird.

Pascal war unstreitig einer der begabtesten Mathematiker und Physiker aller Zeiten. Er hat die Wissenschaft gefördert — aber hat er geleistet, was er hätte leisten können? Er, der große Systematiker, hat gerade mit seinem wissenschaftlichen Leben ganz unsystematisch gewirtschaftet. Er hat sich keine Lebensaufgabe gestellt und darum auch keine gelöst. Auch hier war es wieder die Secte, die sich seiner schönsten Kräfte bemächtigte, um sie brachzulegen, soweit sie nicht in ihre Kreise paßten und zu ihren Zielen halfen.

Das unbestrittenste Verdienst Pascals ist sein Prosastil, wenigstens in den bessern Provincialbriefen. Vielleicht zeigt dieser sein Stil am besten die Vorzüge, sicher aber auch die Mängel seines Charakters. Er ist echt und wahr, anziehend, ja unübertrefflich, wo es sich um Verstandesdinge handelt, in der eigentlichen Auseinandersetzung, in dem Witz und der Satire; dagegen mangelt ihm jegliche Poesie und jedes Gemüth; wo Begeisterung zu sein scheint, enthüllen sich dem Näherstehenden hohles Pathos, ungemessene Uebertreibung und gemachte Affecte — kurz ein gutes Stück Unwahrheit und Unnatur. Man vergleiche mit Pascals Stil die Sprache Bossuets, und man wird den ganzen Unterschied

[1] Recueil d'Utrecht p. 330.

zwischen dem Advocaten und dem Redner fühlen; den einen bildet der Geist und der Verstand, den andern das pectus der Alten, das Gemüth, das Herz. Es zieht freilich in den „Gedanken" und einzelnen andern Schriften durch Pascals Ideenwelt etwas von jener tiefen Melancholie und Welttrauer, die großen Charakteren eigen ist; allein auch sie ist mehr eine Frucht bewußter Ueberlegung als jener genialen Intuition, wiederum mehr Verstandes= als Herzenssache. Das gibt dem ganzen Manne bei all seiner Größe etwas Einseitiges, Sprödes und Eckiges, was nicht gerade danach angethan ist, ihn uns näher zu bringen. Der Jansenismus mag etwas beigetragen haben, diese Einseitigkeit zu entwickeln, jedenfalls aber lag der Keim derselben tiefer und fand bereits in der ersten väterlichen Erziehung seine Entwicklung. Pascal hatte infolge dieser Erziehung neben dem Verstand fast nur das Familiengefühl weiter ausgebildet. Was zu der Familie im engsten und weitern Sinne gehörte, das war gut und schön, darüber hinaus gab es für ihn nicht viel mehr. So demüthig er auch von sich und den Seinen reden mag, Pascal ist eitel oder vielmehr ehrsüchtig für sich und die Seinen, und wäre nicht der Fanatismus der Secte gewesen, so würde diese Ehrsucht ihn wohl zu immer neuen wissenschaftlichen Arbeiten gedrängt haben.

In Summa: Pascal war ein großer Geist, aber kein großer Charakter. Es fehlt seinem Leben der einheitliche Zug, die begeisternde Lebensidee. Nimmt man als solche sein geplantes Werk gegen die Atheisten, so muß man die Schwäche beklagen, mit der er sich von diesem Lebenswerk so abziehen ließ, daß er nur Bruchstücke zu stande brachte.

An diesem verfehlten Leben bei so reichen Talenten war Pascal selbst nicht allein schuld; des Vaters Erziehung, die körperliche Krankheit und ihre Wirkung auf den Geist, die Fesseln des Sectengeistes endlich haben daran ihr reichliches Theil, und es ist nicht an letzter Stelle der Zwiespalt zwischen Anlage und Entwicklung, zwischen edelstem Wollen und verfehltem Erfolg, der dem Leben Pascals jenen Reiz des Anziehenden gibt, wie das Tragische ihn zu üben pflegt.

W. Kreiten S. J.

Recensionen.

1. **Ethik und Religion.** Grundlegung der religiösen und Kritik der unabhängigen Sittlichkeit. Von Dr. **Constantin Gutberlet.** VIII u. 376 S. gr. 8⁰. Münster i. W., Aschendorff, 1892. Preis *M.* 7.50.

2. **Die Willensfreiheit und ihre Gegner.** Von Dr. **Constantin Gutberlet.** VI u. 272 S. gr. 8⁰. Fulda, Fuldaer Actiendruckerei, 1893. Preis *M.* 3.50.

1. Das erstgenannte Werk unterscheidet sich in mehrfacher Beziehung von dem jüngst in zweiter Auflage erschienenen trefflichen Lehrbuche desselben Verfassers: „Ethik und Naturrecht". Letzteres ist für den Schulgebrauch bestimmt und gibt vom rein philosophischen Standpunkt aus eine wenn auch kurze, doch ziemlich vollständige systematische Darstellung der sittlichen Ordnung, soweit sie der bloßen Vernunft zugänglich ist. Ersteres dagegen setzt die ethischen Grundbegriffe schon voraus und berücksichtigt bloß die Kernpunkte, in denen sich die Sittlichkeit mit der Religion, bezw. mit dem Christenthum berührt. Es ist eine philosophische „Grundlegung" der christlichen Moral, und zwar werden die Grundfragen der Moral viel eingehender und gründlicher behandelt, als dies in einem Lehrbuch möglich war. Man kann deshalb diese Grundlegung als eine Erweiterung und Ergänzung von „Ethik und Naturrecht" ansehen.

Die Grundlegung zerfällt in drei Theile. Der erste ist dem positiven Aufbau der christlichen Moral gewidmet und weist an den Hauptlehren der Ethik nach, daß eine Sittlichkeit ohne Religion ein Ding der Unmöglichkeit ist. Die Grundfragen der Ethik sind die beiden Fragen: was ist sittlich gut und bös? und warum sind wir verpflichtet, das eine zu thun und das andere zu lassen? Das sind nun die beiden Fragen, die im ersten Abschnitt unter folgenden Kapitelüberschriften zur Behandlung kommen: 1. Was ist Sittlichkeit? 2. Die sittliche Verpflichtung; 3. Existenz der Verpflichtung; 4. Ausdehnung der Verpflichtung; 5. Letzter Grund der Verpflichtung; 6. Das natürliche Sittengesetz; 7. Die Sanction des Sittengesetzes; 8. Eudämonismus und Sittlichkeit; 9. Die Promulgation des Sittengesetzes. Das Gewissen. Wie der Leser sieht, ist kein wichtigerer Punkt der allgemeinen Ethik übergangen; alle werden der Reihe nach in anregender, klarer und gründlicher Weise behandelt. In unmittelbarem Anschluß an jede Frage werden die Einwendungen der Gegner der christlichen Ethik, meist mit deren eigenen Worten, angeführt und in siegreicher, schlagender Weise widerlegt.

Ein Punkt ist uns in diesem Abschnitte aufgefallen, in dem wir dem Herrn Verfasser nicht unbedingt zuzustimmen vermögen. Er definirt die Pflicht: „die Nothwendigkeit, zu handeln, welche aus der erkannten Verbindung der Handlung mit der Glückseligkeit im höchsten Gute entspringt". Nun kann er sich zwar zu Gunsten dieser Begriffsbestimmung auf Taparelli und andere neuere Schriftsteller stützen. Trotzdem scheint uns dieselbe nicht zutreffend. Wäre sie richtig, so würden der reatus culpae und der reatus poenae (essentialis) auch begrifflich zusammenfallen, und die Uebertretung der Pflicht durch die Sünde wäre aus sich nur die Verachtung der eigenen Glückseligkeit. Das kann, glauben wir, nicht zugegeben werden. Doch es würde uns zu weit führen, wollten wir diesen Gedanken hier weiter entwickeln. — Auch die Behauptung (S. 63): „In der Idee Gottes ist der Zweck früher gedacht als die Natur, denn nach ihm richtet er die Natur ein", ist mißverständlich und auf die Ausführungen über die Norm des sittlich Guten und Bösen nicht ohne Einfluß geblieben. Doch sind das nebensächliche Punkte, die dem Werke als Ganzem in keiner Weise Eintrag thun.

Im zweiten Abschnitte führt uns der Verfasser die zahlreichen Versuche vor, die in neuerer und neuester Zeit gemacht wurden, um die christliche, der modernen Welt nicht mehr behagende Moral durch eine neue, unabhängige d. h. atheistische Ethik zu ersetzen. Kant, Schopenhauer, E. v. Hartmann, Comte, Spencer, Wundt, Paulsen, Höffding, Münsterberg u. s. w. ziehen der Reihe nach an uns vorüber und werden einem strengen Examen unterworfen. Da stellt sich denn heraus, daß diese Reformatoren, die über Christus und seine Moral so vornehm zu Gericht sitzen, die meisten Grundbegriffe der Ethik fälschen oder verflüchtigen und oft den elementarsten Forderungen einer gesunden Logik hohnsprechen. Wer den Ausführungen des Verfassers folgt, wird zur Ueberzeugung kommen, daß alle bisherigen Versuche, die christliche Moral durch eine andere, mehr moderne Moral zu ersetzen, kläglich gescheitert sind. Wenn sich die moderne Welt trotzdem stets so krampfhaft an alle derartigen Versuche klammert und immer wieder Wasser in das Danaidenfaß gießt, so liegt der Grund davon jedenfalls nicht in der Moral selbst, sondern anderswo.

Der dritte und letzte Abschnitt gibt unter dem Titel „Verhältniß der christlichen zur unabhängigen Ethik" einen Vergleich zwischen den wichtigsten Vorschriften der christlichen und der sogen. unabhängigen Moral. Man hat sich nicht begnügt, die Grundlagen der christlichen Sittenlehre anzugreifen, sondern hat auch die einzelnen Vorschriften des Christenthums zu bekämpfen gesucht. Der Verfasser prüft diese Einwendungen der Reihe nach in durchaus sachlicher und würdiger Weise, ohne sich jemals zu persönlich verletzenden Ausdrücken verleiten zu lassen. Viele der hier besprochenen Einwände richten sich übrigens nicht sowohl gegen die christliche Sittenlehre, als gegen das Christenthum überhaupt, so namentlich die Versuche Paulsens, die Entstehung und rasche Ausbreitung des Christenthums rein natürlich zu erklären. Doch sind die Bemerkungen, die der Verfasser über dieselben macht, so treffend, daß man sie ungern vermissen würde.

So können wir denn dieses schöne, gründliche und äußerst zeitgemäße Werk allen unsern Lesern aufs wärmste empfehlen. Professor Gutberlet gehört

unstreitig zu den hervorragendsten Vorkämpfern der katholischen Wissenschaft in Deutschland. Er besitzt nicht bloß eine gründliche Kenntniß der scholastischen Philosophie und Theologie, sondern beherrscht auch in seltenem Grade die ganze moderne ungläubige Literatur und versteht es meisterhaft, an der Hand der christlichen Grundsätze die verschlungenen Irrwege der modernen gottentfremdeten Wissenschaft aufzudecken.

2. Fast noch mehr als die eben besprochene hat uns die zweite obengenannte Schrift: „Die Willensfreiheit und ihre Gegner", befriedigt. Dieselbe verdient jedenfalls auch deshalb besonders empfohlen zu werden, weil sie das erste katholische Werk in deutscher Sprache ist, welches in so vollständiger, allseitiger und gründlicher Weise die neuern und neuesten Einwendungen gegen die Willensfreiheit bespricht. Die Frage der Willensfreiheit ist eine Kernfrage der ganzen Philosophie, an der sich Theismus und Atheismus, Christenthum und Unglaube scheiden.

Es ist geradezu unglaublich, welch riesige Anstrengungen von der ungläubigen, der materialistischen oder der pantheistischen Wissenschaft gemacht werden, um die ihnen so unbequeme Willensfreiheit zu beseitigen. Gegen diese Bestrebungen wenden sich die Ausführungen des Verfassers in folgenden sieben Kapiteln: 1. Was ist die Willensfreiheit? 2. Beweis für die Willensfreiheit; 3. Die Moralstatistik; 4. Die Freiheit und die Anthropologie; 5. Die Willensfreiheit und die physiologische Psychologie; 6. Die Willensfreiheit und die Speculation; 7. Die Willensfreiheit und die mechanische Weltauffassung. Die beiden ersten Kapitel entwickeln in positiver Weise die Lehre von der Willensfreiheit; die fünf folgenden beschäftigen sich mit den Einwendungen der Gegner der Freiheit.

Besonders wird in neuerer Zeit die Moralstatistik mißbraucht, um den Beweis zu liefern, daß auch in den freien Handlungen der Menschen, z. B. in Bezug auf Verehelichung, Prostitution und sonstige ungeregelte Geschlechtsgemeinschaft, Diebstahl, Selbstmord u. s. w., alles nach streng mathematischen Gesetzen vor sich gehe, gerade so wie es der Determinismus will. Gegen diese Einwendung richtet sich das ausführliche dritte Kapitel (S. 40—103). Man verwechselt eben eine gewisse Gesetzmäßigkeit mit absoluter Determinirtheit oder Nothwendigkeit. Obwohl der Wille frei ist, so hat doch auch er seine Gesetze. Im vierten Kapitel bespricht der Verfasser die neue Verbrechertheorie der sogen. anthropologischen Schule unter der Führerschaft Lombrosos. Diese Schule sieht in dem Verbrechen nur eine nothwendige Aeußerung einer anormalen krankhaften Organisation. Der Verbrecher wird geboren; er ist deshalb auch nicht dem Richter und dem Gefängniß, sondern dem Arzt und dem Spital oder Irrenhaus zu überweisen. Lombroso hat dementsprechend auch einen eigenen „Verbrechertypus" aufgestellt, der seine eigenthümliche physische Organisation, seine eigenthümliche Sprache und Religion hat. Mit Recht weist der Verfasser die Identificirung der Verbrecher mit Irren und Epileptikern nicht bloß als unerwiesen, sondern als völlig unhaltbar und abgeschmackt zurück. Ueberhaupt ist dieses ganze Kapitel sehr lehrreich und lesenswerth. Das fünfte Kapitel bespricht die der Physiologie entnommenen Einwürfe gegen die Freiheit. Die

sogen. physiologische Schule, an deren Spitze W. Wundt steht, verlegt sich besonders auf das „Messen" unserer seelischen Vorgänge. Die Dauer, Stärke und Lebhaftigkeit des Sehens, Hörens oder Fühlens wird durch Experimentiren und Messen festgestellt. Dadurch soll dargethan werden, daß auch im geistigen Leben alles an starre Nothwendigkeit, an mechanisch wirkende Gesetze gebunden sei und mithin die Freiheit keinen Platz mehr finde. Daß die Lebensthätigkeiten des Menschen an physiologische Vorgänge geknüpft oder von denselben begleitet seien, unterliegt keinem Zweifel: nur darf man nicht glauben, daß in diesen physiologischen Vorgängen das Wesentliche der seelischen Acte bestehe; außerdem hängen die geistigen Thätigkeiten des Willens und des Verstandes nur äußerlich von diesen physiologischen Vorgängen ab. Daraus, daß die letztern nach mechanischen Gesetzen sich vollziehen, folgt nichts gegen die Freiheit der geistigen Thätigkeiten des Willens. — Das sechste und siebente Kapitel prüft und widerlegt die der Philosophie und der mechanischen Weltauffassung entlehnten Einwürfe, soweit dieselben nicht schon in den frühern Kapiteln zur Erledigung kamen.

Müssen wir es uns versagen, auf den Inhalt des gelehrten Werkes hier im einzelnen näher einzugehen, so wollen wir dem Leser um so dringender empfehlen, das treffliche Werk selbst zur Hand zu nehmen. Dasselbe gehört unstreitig, wie das an erster Stelle besprochene, zu den Zierden der neuern katholischen Literatur. **Victor Cathrein** S. J.

Die deutsche Bibelübersetzung des Mittelalters, dargestellt von Dr. theol. **Wilh. Walther**, Pfarrer. Braunschweig, Wollermann. Erster Theil: Der erste Uebersetzungskreis. 1889. Zweiter Theil: Zweiter bis vierzehnter Uebersetzungszweig. 1891. Dritter (Schluß-) Theil. 1892. XI S. u. 766 Sp. gr. 4° mit 18 Kunstbeilagen. Preis *M.* 28.

Ueber die deutsche Bibel des spätern Mittelalters ist seit Herausgabe des Codex Teplensis viel geschrieben worden, obschon man eigentlich nicht viel mehr davon kannte als die eine Uebersetzungsform, welche in dem genannten Codex und den gedruckten deutschen Bibeln vorlag. Daß außerdem noch ein reiches handschriftliches Material in den Bibliotheken verborgen sein müsse, wußte man wohl im allgemeinen und aus einzelnen Veröffentlichungen. Wie viele verschiedene Uebersetzungen im Mittelalter bestanden, welches ihr Werth sei, wie sie zur Uebertragung der Bibeldrucke sich verhielten, war gänzlich unbekannt. Das Verdienst, über ein bisher so dunkles Gebiet zuerst Licht verbreitet zu haben, muß dem vorliegenden Werke zuerkannt werden. Mit großem Fleiß hat der Verfasser die Bibliotheken durchforscht, von denen etwa 60 mehr oder weniger reiche Ausbeute lieferten, und mit der peinlichen Genauigkeit des Bibliographen das also aufgefundene Material beschrieben. Soviel möglich wurden auch die verschiedenen Texte in ihrer Eigenart studirt und miteinander verglichen, so daß nun zu einem Urtheil über die deutsche Bibelübersetzung ein ganz anderes Material vorliegt als früher.

Es ist zunächst schon die Zahl der erhaltenen Uebersetzungen eine viel größere, als man bisher annahm. Abgesehen von den 18 Drucken der deutschen Bibel fand Walther noch 203 Handschriften, welche entweder die ganze Heilige

Schrift oder wenigstens ein einzelnes Buch derselben enthalten. Die Zahl der früher vorhandenen Manuscripte ist jedenfalls viel größer gewesen; denn fast alle noch vorliegenden Handschriften charakterisiren sich durch ihre Schreibfehler deutlich als Abschriften aus nicht mehr vorhandenen Originalen. Mit andern Worten: eine ganze Generation von Handschriften ist vollständig ausgestorben.

Im ersten Theil des Buches beschäftigt der Verfasser sich mit den 14 hochdeutschen Bibeldrucken und verwandten Handschriften, besonders mit dem berühmten Codex Teplensis und der Freiberger Handschrift. Durch minutiöse Vergleichung der Drucke thut Walther überzeugend dar, daß allen 14 Ausgaben derselbe Text zu Grunde liegt, ja daß nur die erste gedruckte Bibel eine Handschrift als Vorlage benutzte, die spätern Ausgaben einfach ihre gedruckten Vorgängerinnen wiederholten. Die vierte Ausgabe (bei Zainer in Augsburg, c. 1473) und die neunte (bei Koburger in Nürnberg 1483) erlauben sich allerdings an ihren Vorlagen einige der mitunter sehr nothwendigen Correcturen vorzunehmen; die spätern Drucker folgen dann ihren Vorgängern im Guten wie im Schlechten, in den Verbesserungen wie in den neuen Fehlern, welche jene hineincorrigirten. Die zu Grunde gelegte Uebersetzung, ausschließlich aus der Vulgata geschöpft, trägt im allgemeinen einheitlichen Charakter, so daß sie von einem einzigen Uebersetzer herrühren mag. Nur die Psalmen, die Makkabäerbücher und die zweite Hälfte der kleinen Propheten sind einer andern Uebertragung entlehnt. Was die zeitliche Reihenfolge der 14 Drucke angeht, so findet Walther vielfach Gelegenheit, die Aufstellungen früherer Forscher zu berichtigen. Die älteste Ausgabe ist nicht die bei Eggestein in Straßburg gedruckte, wie man bisher annahm, sondern die sonst als zweitälteste gezählte Mentelsche Bibel, etwa aus dem Jahr 1466. Ebenso rückt die bisher als vierter Druck gezählte und Frisner und Sensenschmid in Nürnberg zugeschriebene Ausgabe an die fünfte Stelle und wird von Walther als Erzeugniß einer Schweizer Druckerei betrachtet. Der Beweis für die Priorität der Mentelschen Bibel ist durchaus überzeugend geführt. Für die gegentheilige, bisher überall wiederholte Annahme hatte ihr Urheber (Rast 1779) keine andere Begründung als folgenden Schluß: Diejenige Ausgabe wird die ältere sein, welche weniger Blätter zählt; nun hat aber Eggestein zwei Blätter weniger als Mentel; also. Zugleich ein interessantes Beispiel, wie unbegründete Annahmen sich ein Jahrhundert unbesehen vererben können.

Während der erste Theil des Werkes vorzugsweise sich mit den gedruckten Bibeln befaßt, hat der zweite es ausschließlich mit Handschriften zu thun, von denen, etwa mit Ausnahme der Wenzelbibel und des Evangelienbuches des Matthias von Behaim, die meisten bisher nicht näher bekannt waren. In 57 Bänden sind diese Handschriften zerstreut. Manche von ihnen enthalten denselben Text; doch will Walther 13 Uebersetzungen und Uebersetzer unterscheiden. Eine vollständige oder fast vollständige Bibel enthalten nur der sogen. 12. und 13. Uebersetzungszweig, ersterer in vier Handschriften, letzterer in nur einer erhalten.

Im dritten Theil behandelt der Verfasser schon länger Bekanntes, nämlich die auf deutschem Boden entstandenen Uebertragungen des frühern Mittelalters,

und wendet sich dann nach Beschreibung einiger Psalterien zu den Handschriften und Drucken, welche Niederdeutschland ihren Ursprung verdanken. Den Schluß des reich mit Tafeln, Facsimiles u. dgl. ausgestatteten Werkes bildet eine Zusammenfassung der gewonnenen Resultate und ein Verzeichniß der behandelten Drucke und Handschriften.

Von besonderem Interesse ist noch immer die Frage nach dem Ursprung der deutschen Bibel. Sehen wir also, welches Licht die diesbezüglichen Aufstellungen durch Walthers Untersuchungen erhalten.

Bekanntlich tauchte bald nach Veröffentlichung des Codex Teplensis die Behauptung auf, die vorlutherische Uebersetzung stamme nicht von rechtgläubigen Katholiken her, sondern verdanke ihren Ursprung den Waldensern des Mittelalters. In der Tepler Handschrift, hieß es, und den drei ersten gedruckten deutschen Bibeln liege noch der waldensische Text vor; erst die vierte Ausgabe sei eine „Expurgation im katholischen Sinn" des ursprünglich häretischen Textes. Diese von Keller aufgestellte, von Haupt näher begründete Hypothese fand bei der protestantischen Kritik ungetheilten Beifall. Die gründliche Untersuchung von Jostes erschütterte zwar ihr Ansehen, vermochte sie aber nicht völlig zu beseitigen. So belanglos die ganze Frage für die Controverse zwischen Katholicismus und Protestantismus ist, so mußte sie doch gegen die Katholiken ausgebeutet werden. Ueber die Furcht der Katholiken vor dem „reinen Wort Gottes" konnte man damals vieles zu lesen bekommen. Für die sogen. katholische Bearbeitung der Waldenserbibel waren keine Tadelsworte stark genug. Man zieh sie der „brutalen Beseitigung von Hunderten von Perlen des mittelalterlichen deutschen Wortschatzes aus der deutschen Bibelübersetzung"; sie verfolgte nach Haupt „das Ziel, das deutsche Bibelwerk der Waldenser seines volksthümlichen Charakters zu entkleiden und damit die letzte Spur seiner akatholischen Herkunft zu beseitigen", indem sie nämlich die echt deutschen Ausdrücke der Waldenserbibel durch lateinische Fremdworte ersetzte.

All diese Aufstellungen und Argumente erweisen sich als hinfällig, sobald man nicht nur das Neue Testament, sondern die ganze Bibelübersetzung ins Auge faßt. Um mit dem letzten Vorwurfe zu beginnen, so zeigt Walther, daß man von dem Thatbestand, welcher der Anklage zu Grunde liegt, sich irrige Vorstellungen gebildet hatte. Die vierte Bibel ersetzt durchaus nicht vorwiegend die deutschen Ausdrücke durch Fremdworte. Man hatte z. B. bedauert, daß sie glorificare statt mit dem echt deutschen „wunniglichen" mit „glorificiren" übersetze. Aber an 85 Stellen, wo die damalige Vulgata glorificare las, übersetzt die „katholische Ueberarbeitung" 52mal mit einem deutschen Ausdruck, nur 33mal mit dem gerügten Fremdwort. Das lateinische testamentum gibt sie nur 16mal mit dem undeutschen „Testament", dagegen 89mal durch verschiedene deutsche Worte wieder u. dgl. (Walther Spalte 73 f.). In ähnlicher Weise wird durch minutiöse Statistik den innern Gründen, welche man dem Text des Codex Teplensis zu Gunsten der Waldenserhypothese entnahm, aller Boden entzogen. Haupt hatte den häretischen Charakter der Tepler Handschrift, und damit der ersten gedruckten Bibel, das katholische Gepräge der vierten Bibel durch folgende Argumentation zu stützen gesucht. Eine waldensische Ueber-

setzung wird manche Worte gemieden haben, welche bei Waldensern keinen guten Klang hatten. Dahin gehört das Wort „Kirche", denn die Waldenser sprachen nur von „der Gemeinde"; ebenso die Worte „Opfer" und „Gelübde", weil für solche in ihrem System kein Platz war. Ebenso konnte der Ausdruck „Ketzer" und „Publikan" ihnen nicht behagen, da dies Schimpfnamen ihrer Partei waren. Nun zeigt sich aber, daß die erste Bibel diese Bezeichnungen meidet, die vierte Bibel sie wieder einführt. Also wird die erste Bibel waldensisch, die vierte katholisch sein. Walther hat nun in seiner genauen Weise die Ausgaben verglichen, und sein Resultat ist der Waldensertheorie nicht günstig. Auf solche Kennzeichen geprüft, sagt er, würde keinenfalls die erste Bibel, würde viel eher die „expurgirte" vierte Bibel als waldensisch zu bezeichnen sein. Das so sehr häufig vorkommende Wort ecclesia wird so gut wie immer durch „Kirche" übersetzt (Sp. 56). Thatsächlich übersetzt die erste Bibel votum und vovere (wohl) niemals anders (mehr denn 100mal) als „Gelübde" und „geloben". Freilich lesen wir zweimal (Apg. 18, 18 und 21, 23) anstatt dessen „Kuntschaft". Aber diese Ausnahmen sind als Versehen zu erklären, „etwa durch die Annahme, daß der Uebersetzer an den beiden Stellen notum statt votum zu lesen meinte" (Sp. 57). Ebensowenig meidet die erste Bibel das Wort „Opfer". Man könnte sogar behaupten, sie zeige große Vorliebe für dasselbe (Sp. 57) u. s. w. Ebenso wird Sp. 200 f. gezeigt, daß der waldensische Charakter des Textes nicht durch die Uebersetzung von filius hominis mit „sun der meyd", von „gehenna" mit „Angst" erwiesen wird.

Mit Haupt stimmt dagegen Walther in der Ansicht überein, eine der Beigaben der Tepler Handschrift sei waldensischen Ursprungs. Was aber schon Jostes bemerkt hatte, gibt auch Walther zu, daß daraus nur Benutzung der Handschrift durch einen Waldenser gefolgert werden dürfte, nicht aber der häretische Ursprung der Uebersetzung. Zudem hat er Handschriften mit derselben Uebertragung gefunden, deren Beigaben ganz offenbar katholischen Charakter tragen.

Aus dem Gesagten darf man indes nicht schließen, der Verfasser unseres Werkes stehe der Waldenserhypothese unsympathisch gegenüber. Im Gegentheil. Man empfängt durchaus den Eindruck, als ob Walther jede Spur eines häretischen Ursprungs der deutschen Bibel mit Freude begrüßen würde. Er versucht den Beweis, „daß die Mehrzahl der mittelalterlichen Bibelleser in religiöser Beziehung etwas dem Geiste der Reformation Verwandtes in sich bargen" (Sp. 731). Es ist ihm zufolge nicht zu läugnen, daß einige der Uebersetzer „nicht unanfechtbar kirchlich-correcte Anschauungen verrathen" (Sp. 722). Ueberhaupt tritt im dritten Theil die religiöse Polemik, welche vorher mehr im Hintergrund geblieben war, sehr zum Schaden des Buches hervor. Zum Schaden des Buches; denn so glücklich Walther als Bibliograph ist, so unglücklich ist er als Controversist. Es fehlt ihm vor allem die nöthige Kenntniß des katholischen Dogmas. Ein paar Beispiele zum Beweis. Der Veranstalter einer niederdeutschen Uebersetzung bittet in der Vorrede um den Beistand des Heiligen Geistes für seine schwierige Arbeit: „Nu moet mi god . . . die voergenoemde boeke mitten selven geest, daer sie eerst mede bescreven worden, . . . geven te trecken ut den latin te duutsche." Dazu bemerkt Walther: er dürfte damit

„ohne darum zu wissen, eine nicht kirchliche Ansicht von der Wirksamkeit des Heiligen Geistes verrathen, insofern dieser [von der Kirche] als nicht dem einzelnen Laien, sondern der Vertretung der Kirche verheißen angesehen wird" (Sp. 650). Also deshalb, weil ein solcher Beistand des Heiligen Geistes, der mit Unfehlbarkeit die Wahrheit erkennen lehrt, nicht dem Einzelnen verheißen ist, deshalb kann der Einzelne gar nicht mehr auf den Beistand des Heiligen Geistes rechnen. An anderer Stelle (Sp. 697) sind die von der Kirche Heiliggesprochenen für Walther die — Cleriker. An der Stelle Matth. 16, 19 spricht eine Uebersetzung nur von der Bindegewalt des hl. Petrus, Matth. 18, 18 nur von der Lösegewalt der Apostel, indem nämlich an der ersten Stelle die Worte: „was du lösen wirst . . .", an der zweiten die Worte: „was ihr binden werdet . . ." wegbleiben. Walther meint dazu, der Uebersetzer „ändert den Text nach der kirchlichen Lehre" (Sp. 721). Nach welcher kirchlichen Lehre denn? Darüber gibt Sp. 424 Auskunft. Die Worte des Evangeliums sind für den Katholiken „insofern mißverständlich, als damit die Gewalt des Oberhauptes der Kirche nicht klar geschieden wird von derjenigen der Priester; jener hat verbindende Gesetze zu erlassen, diese haben Sünden zu vergeben". Auch nach dieser Auseinandersetzung bleiben wir der Ansicht, der Uebersetzer möchte wohl eher nach seinem Unverstand geändert haben, als nach der „kirchlichen Lehre". Vielleicht am stärksten tendenziös gefärbt ist der Abschnitt „Die Beurtheilung der deutschen Bibel im Mittelalter" (Sp. 731 f.). Besonders Innocenz' III. Decrete an den Bischof von Metz (Reg. 2, 141 sq.; Migne CCXIV, 695; cf. c. 12 X De haer. 5, 7) erfahren dort eine Behandlung, die nur schmerzlich berühren kann. Der so mild und schonend auftretende Papst erscheint als ein hinterlistiger Mensch, dem am Heil seiner Untergebenen nichts liegt, sofern er nur seine Herrschaft aufrecht erhält. Auf das Einzelne einzugehen, fehlt uns der Raum; nur über die Hauptsache ein paar Worte. Walther will in dem ersten Decret ein allgemeines Princip über das Bibellesen der Laien gefunden haben, welches die Kirche in ihrem Verhalten bestimmt habe. Es heißt dort nämlich: Recte fuit olim in lege divina statutum, . . . ne simplex aliquis et indoctus praesumat ad sublimitatem scripturae sacrae pertingere, vel etiam aliis praedicare. „Es ist also Anmaßung und strafbar," schließt Walther, „wenn ungelehrte Laien und Frauen die Schrift verstehen zu können meinen. Die selbstverständliche Consequenz dieser Darlegung würde gewesen sein, die Benutzung der Bibel in der Volkssprache zu untersagen." Leider wird hier Innocenz mißverstanden. Es ist nicht die Rede von einem einfachen Lesen der Heiligen Schrift zum Zweck der Erbauung, sondern von der Anmaßung, ohne die nöthige Vorbildung die schwierigen Stellen (sublimitatem scripturae), ohne weiteres erklären und andern solche Erklärung predigen zu wollen. Diese Deutung fordert schon der Zusammenhang. In der gegentheiligen Annahme würde in demselben Schriftstück der Papst sich widersprechen; denn nicht weniger als viermal wird in den beiden Briefen direct oder indirect das Verlangen nach Verständniß der Heiligen Schrift als lobenswerth bezeichnet — ihre Lectüre für solche, welche dazu die nöthigen Vorbedingungen mitbringen, als berechtigt anerkannt.

Wir brechen hier ab, so manches auch noch zu sagen wäre, z. B. über die Mainzer Censurdecrete von 1485 und 1486. Mit Bedauern scheiden wir von einem Buche, das viel Gutes mit so großem Fleiß zusammenträgt, aber durch tendenziöse Deuteleien die Wahrheit schädigt und die confessionellen Vorurtheile schüren hilft.

C. A. Kneller S. J.

Urkunden-Buch des Stiftes St. Gereon zu Köln. Zusammengestellt und herausgegeben von Dr. P. **Joerres.** Mit vier Abbildungen und einem Anhange, enthaltend Nachrichten aus frühmittelalterlichen Autoren über die Kirche St. Gereon. XVI u. 752 S. 8⁰. Bonn, Hanstein, 1893.

„Die Frage, ob es der Mühe werth war, dieses Urkundenbuch herauszugeben, muß sein Inhalt beantworten." Aber der Verfasser, welcher die Frage aufwirft, deutet auch an, wie nach seiner Ansicht die Antwort ausfallen werde. Wer immer sich mit der Geschichte des kölnischen Landes oder des alten deutschen Reiches, dessen Herzader der Rhein und dessen Juwel Köln, die größte und einflußreichste Stadt dieses Flusses war, beschäftigt, wird das Buch mit Nutzen verwerthen.

Es beginnt mit den beiden wichtigen Urkunden, wodurch König Lothar II. und der Kölner Erzbischof Willibert 866 und 873 die Verfügung des Erzbischofes Gunthar bestätigen, welche den Domcanonikern, den Stiften von St. Gereon, St. Cassius zu Bonn, St. Viktor zu Xanten und andern die freie Verwaltung der aus dem Gesamtvermögen der kölnischen Kirche für sie abgetrennten Güter zusichert; denn bis dahin bildete das ganze Vermögen aller kirchlichen Anstalten der Diöcese eine unmittelbar dem Erzbischof gehörende Masse. Die letzte Urkunde gibt das 1802 erlassene französische Decret, wodurch alle diese Stifte und Klöster aufgehoben und ihre Vermögen dem Staate zugeschrieben werden. 703 zwischen dieser ersten und letzten Verfügung liegende Actenstücke betreffen naturgemäß meist Käufe, Verkäufe und andere vermögensrechtliche Angelegenheiten. Das 1370 aufgestellte Verzeichniß der Bücher, Kirchenschätze und Paramente des Stiftes ist reich an den wichtigsten Nachrichten über Handschriften, Elfenbeintafeln und Reliquiaren. Von diesen Handschriften haben sich unter andern erhalten ein vor 1069 geschriebenes Sacramentar zu Paris, ein Evangeliar zu Stuttgart (vgl. S. 686 und 690) sowie ein Psalterium von 1120 zu Wien, worüber *Lambeccius*, Comment. de bibliotheca Caesarea Vindobonensi III, 36 und *Labarte*, Histoire des arts industriels III, 71 zu vergleichen ist. Eine Urkunde von 1377 beweist den Eifer des Stiftes für wissenschaftliche Bildung seiner Glieder, die alle gründliche Gymnasialbildung besitzen und wenigstens zwei Jahre eine Universität besuchen sollten. Bereits um 1266 beschloß das Kapitel (S. XII), bei der Feier des Frohnleichnamsfestes vor dem Hochamte eine Procession zu halten; die geistlichen Theilnehmer sollten die „purpurnen" Chormäntel anziehen, und mit dem heiligsten Sacramente seien die besten Reliquien der Kirche zu tragen; am folgenden Sonntage sei die Procession zu erneuern. Die Angabe des Kirchenlexikons IV, 2063, daß

„erst unter Johann XXII. († 1334) die Procession eine theophorische wurde", ist demnach anders zu fassen. Die von Joerres mitgetheilten Verbrüderungsurkunden mit Xanten Nr. 106, 155 und 205 sowie 157 werden sich wohl in Originalen im Xantener Archiv finden.

Werthvolle Register (S. 706—751) erleichtern den Gebrauch des inhaltreichen Buches. Das als Abbildung 2 gegebene zweite Siegel des Kapitels von 1240 ist gezeichnet nach sehr beschädigten Abdrücken, die sich an alten Urkunden erhalten haben. Indes liegt das Pettschaft im britischen Museum. Die vollständige Umschrift lautet in einem mir vorliegenden vortrefflichen Abdruck: CONVENT' · SC̄I · GEREONIS · DVCIS · ET · MR̄· Der Schild trägt ein bis an die Ränder gehendes Strahlenkreuz, zusammengesetzt aus einem gewöhnlichen Kreuz, auf dem ein Schrägkreuz liegt, so daß also vom Mittelpunkte acht Arme ausgehen, wie im Wappen von Cleve; zwischen diesen Armen aber liegen zehn Kugeln.

Steph. Beissel S. J.

Sonnenthau. Von **Franz Eheganser.** VIII u. 160 S. 12°. Frankfurt a. M., Peter Weber, 1893. Preis gebunden in Leinwand mit Goldschnitt *M.* 2.50.

Vor etwas mehr als Jahresfrist waren wir in der Lage, in den „Bergblumen" von Franz Eheganser das Erstlingswerk eines hochbegabten Dichters zu begrüßen (Bd. XLII, S. 344 ff.). Leider mußten wir damals neben den schönsten Vorzügen des Inhaltes eine durchgängig oder doch häufig sehr mangelhafte Form hervorheben. Wir hofften indes ganz entschieden, eine strengere Selbstkritik und größere Sorgfalt in der Auswahl werde in Zukunft die gerügten Mängel hintanhalten und die echte Poesie des Gedankens in ungetrübter Klarheit hervortreten lassen. Man mag daher sich vorstellen, mit welcher Erwartung wir das neue Büchlein des Dichters öffneten. Um ganz offen zu sein, müssen wir freilich gestehen, daß wir dabei in einem Vorurtheil gegen das Werkchen befangen waren, weil wir bei einem so raschen Aufeinanderfolgen lyrischer Sammlungen unmöglich Vollendetes erwarten zu können glaubten. Leider haben wir nicht eine angenehme Enttäuschung erfahren. So viel Gutes die neue Gabe auch wieder enthalten mag, sie darf eine pflückreife Frucht nicht genannt werden. Wir bedauern das herzlich um des Dichters wie um der Dichtung willen. Diese letztere bietet nämlich einen ganz trefflich erfundenen Rahmen für religiös-psychologische Bilder und Gestalten, Lieder und Sprüche, und bildet dabei eine fast episch anmuthende Einheit und fortschreitende Entwicklung.

Der Dichter will uns nämlich die Handschrift irgend eines Klosterbruders mittheilen, welche dessen Gedanken und innern Erlebnisse seit seiner Bekehrung enthalten soll. Schon hier vermissen wir jedoch die richtige Individualisirung des Mönches, seines frühern Lebens, die Gelegenheit seiner Bekehrung (das Bild des Schiffbruches ist doch zu allgemein), seines besondern Charakters ꝛc. Das alles hätte beigetragen, das Interesse des Lesers zu erhöhen, die Phantasie zu fesseln und vom Allgemeinen ins Concrete zu steigen. Einige leise Ansätze dazu finden sich jetzt schon vor, sind aber nicht durchgeführt. So wird die Lesung

des Büchleins eine ziemlich schwierige und auch wohl durch die Allgemeinheit der Stoffe ermüdende. Zu dieser Ermüdung trägt aber hauptsächlich bei, daß der Dichter es wieder verschmäht hat, wirklich zu dichten, also möglichst seine Gedanken zu krystallisiren, so daß die äußere Structur und die innere Leuchtkraft sofort klar in die Augen fallen. Jetzt schleppen die einzelnen Gedichte und Strophen oft doppelt Gesagtes, Tastendes, Ungeklärtes, Ueberflüssiges, Fremdartiges mit sich; das Zwingende der Gedankenentwicklung, der Höhepunkt der poetischen Idee treten nicht immer genügend hervor. Vor allem aber läßt die Form sehr zu wünschen übrig. Wir können uns nicht versagen, einige wenige Beispiele herauszugreifen.

Da sind zuerst die falschen oder gesuchten Bilder. Z. B. 21: „Gesponnen grau in grau" (man malt grau in grau, man webt vielleicht mit einiger Kühnheit grau in grau, aber spinnen?!). Ebd.: „Verwehn in Sturmeslauf". 29: „Seinem Herrn in goldner Truhe — Wahrt der Diener Well für Well" (soll heißen: die Zeit für Gott benutzen). 118: „Den Herrn, der mit den Sohlen — Auf goldnen Sternen tritt, — Der seines Himmels Bohlen — Aus blauem Aether schnitt." 120: „Wie einfach in Wort und Mache — Vom Höchsten es uns erzählt" (d. h. das Evangelium).

Sodann stoßen wir wieder auf Unklarheiten. Z. B. 52: „Deinen Wegen, Herr, begegnen — Wir in Nacht oft, wenn sie hell." 111: „Du neigst dich meinen Worten, — Als schnitt die Welt mein Lebenspfad allein" (soll heißen: als wäre ich allein auf der Welt!). 27: „Das ist der Mensch, der schnitt das Band — der Gotteslieb' entzwei: — Ein Irrlicht überm Erdenland, — Deß Sternenbahnen frei." 92: „Herr, thue auf die Seele mein, — Daß ganz dein Wort kann dringen ein! — Es mache sie, die Bronnenfluth, — Die Frühlingsluft, die Wunder thut, — Zum blüthenreichen Ort, — O Herr, dein heilig Wort!"

Auch die Sprache im grammatischen Sinne ist nicht immer tadellos. Umstellungen, besonders der vom Zeitwort getrennten Vorsetzpartikel (z. B. 74: „Eh' Dornen auf die Erde wies"; 25: „Das Gott an unsren Eltern wies"), Auslassungen des Hilfszeitwortes u. dgl. sind Dinge, die ebenso wie die harten Apostrophe zur Schönheit des Verses und meist auch zur Klarheit nicht beitragen.

Wenn Männer wie Ehegasser, denen so unverkennbar das reine Gold der Dichtung zur Verfügung steht, ungereinigtes Edelmetall darbieten, so brauchen wir uns über die gehaltlosen, nachlässigen oder übereilten Dilettantengaben nicht zu wundern. Es ist doch fürwahr nicht nöthig, alle ein oder zwei Jahre eine lyrische Sammlung auf den Markt zu bringen, wohl aber ist es eine unabweisbare Forderung der Kunst und der Rücksicht auf die Leser, daß man nur das Ausgereifte und Beste bringe. Auf diese Forderung immer wieder hinzuweisen, ist das Recht und die Pflicht der Kritik — und daß diese sich nur zu oft an der Erfüllung dieser Pflicht durch unbesonnenes Lob und hergebrachte Phrasen vorbeidrängt, ist leider eine traurige Thatsache.

W. Kreiten S. J.

Empfehlenswerthe Schriften.

(Kurze Mittheilungen der Redaction.)

Entstehung der Generalversammlungen der Katholiken Deutschlands und die erste grundlegende zu Mainz im Jahre 1848. Von Theodor Palatinus. Mit dem Bilde Sr. Durchlaucht des Fürsten Karl zu Löwenstein. VIII u. 188 S. 8°. Würzburg, Göbel, 1893. Preis *M.* 2.

Nachdem in einem Zeitraume von 45 Jahren 40 Generalversammlungen der Katholiken Deutschlands getagt und zur Belebung kirchlichen Sinnes mächtig gewirkt haben, war der Gedanke nicht ungeeignet, zur Feier der vierzigsten derselben auf die Vergangenheit dieser segensreichen Einrichtung, vorzüglich ihre Entstehungsgeschichte, einen kurzen Rückblick zu werfen. Es geschieht dies in vorliegender Gelegenheitsschrift, deren erste Hälfte die Vorgeschichte bis zur Gründung und Ausbreitung des Mainzer Piusvereins, deren zweite den glänzenden Verlauf der ersten Generalversammlung zu Mainz 1848 in großen Zügen schildert. In der kurzen Zusammenfassung der Leiden und Kämpfe der katholischen Kirche Deutschlands während unseres Jahrhunderts liegt sehr viel Belehrendes und unendlich viel Erhebendes. Es kann nur Nutzen haben, wenn der deutsche Katholik die Geschichte dieser Zeit fest im Gedächtnisse bewahrt. Mit besonderer Genugthuung darf er auf die Thatsache hinblicken, daß schon der ersten dieser Versammlungen vor 45 Jahren das Vorhandensein der socialen Frage klar vor Augen stand, und daß dieselbe bereits mit einem Plane hervortrat, der Gefahr wirksam zu begegnen (S. 130). Da die Schrift von einer hohen Begeisterung durchweht ist, wird man es begreiflich finden, wenn nicht gerade jedes Wort behutsam abgewogen wurde. Fehlt es demgemäß nicht an Ausdrücken und Sätzen, welche zu kleinen Bemerkungen Veranlassung bieten könnten, so wird doch der katholische Leser wohl alles im rechten Sinn erfassen und durch die schwungreiche Form einer Festschrift sich am wahren Kerne nicht irre machen lassen, vielmehr an den vielen schönen und packenden Gedanken sich erfreuen.

Die Benediktiner-Abtei Maria-Laach. Gedenkblätter aus Vergangenheit und Gegenwart. Herausgegeben von P. Cornelius Kniel O. S. B. aus der Beuroner Congregation. Mit 20 Abbildungen. 160 S. 8°. Köln, Bachem, 1893. Preis cart. *M.* 2.50.

Die Veranlassung zu dieser Festschrift bot die 800jährige Jubelfeier der durch den Pfalzgrafen Heinrich II. im Jahre 1093 gegründeten Abtei Maria-Laach. St. Benedikts Söhne, die Ende November des vorigen Jahres in die altehrwürdige Abtei wieder eingezogen, begingen das Jubelfest am Mariä-Himmelfahrtstage unter Betheiligung von mehr als hundert Priestern und einer zahlreichen Volksmenge. Eine in jeder Beziehung würdige Festgabe für diesen Tag bilden die vorliegenden „Gedenkblätter", über die der Herausgeber selbst sich dahin äußert: „Ohne wesentlich Neues zu bieten, sollen sie dazu dienen, in wenigen Zügen und in schlichter Form dem Leser ein anschauliches Bild von dem zu geben, was Laach ehedem gewesen, was es ist und was es in Zukunft mit Gottes Hilfe wieder werden soll, sowie ihn mit den Zielen und Bestrebungen des Benediktinerordens bekannt zu machen, dessen Andenken dem rheinischen Volke seit der Unterdrückung im Anfang des Jahrhunderts fast gänzlich entschwunden ist." Dementsprechend bringt das Buch nach einem

begeisterten und poesievollen „Prolog“ Belehrungen über das Wesen und die Ziele des Benediktinerordens und einen Abriß der Geschichte des Klosters und seiner Kirche von der Gründung bis auf unsere Tage. Zwanzig treffliche Abbildungen erläutern den Text und bilden zugleich mit dem künstlerisch ausgeführten Titelblatt und der sonstigen Ausstattung einen für die Festschrift angemessenen Schmuck. Möge Gottes reichster Segen auf der neu erstehenden Abtei ruhen, damit der junge Schößling des ruhmreichen Ordens an seiner alten Heimstätte das verdienstvolle Wirken der frühern Jahrhunderte erneuere!

Geschichte der Benediktinerabtei St. Peter auf dem Schwarzwald. Von Dr. Julius Mayer, Repetitor am Erzbischöflichen Theologischen Convict in Freiburg. XII u. 266 S. gr. 8°. Freiburg, Herder, 1893. Preis *M.* 3.50.

Vor 800 Jahren gründete Herzog Berthold II. von Zähringen das Kloster St. Peter als „Hauskloster“ seines Stammes. 1806 ward es aufgehoben, 1842 aber zum Priesterseminar der Erzdiöcese Freiburg eingerichtet. Die Quellen für seine Geschichte fließen reichlich, weil die Urkunden und Handschriften nicht untergingen, sondern zum größten Theile in das Karlsruher Archiv kamen. Herr Dr. Mayer hat alles Material mit Fleiß und Geschick zu einer übersichtlichen Geschichte zusammengearbeitet und so eine für die Geschichte des Benediktinerordens und des Schwarzwaldes werthvolle Monographie geliefert. Wie bei allen Klöstern, ist auch hier die lange Geschichte der Anstalt ein Spiegelbild der Ereignisse, welche sich während der Jahrhunderte in der Umgegend auf kirchlichem und staatlichem Gebiete abspielten. So hat denn das Buch auch für weitere Kreise seinen Werth, indem es zeigt, in welcher Weise die allgemeinen Ereignisse sich in St. Peter gleichsam individualisirten.

Geschichte des Spitales, der Kirche und der Pfarrei zum Heiligen Geiste in München. Von Adalbert Huhn, Stadtpfarrer zum Heiligen Geiste. Zweite Abtheilung (1790—1893). Mit vier Illustrationen und einem Situationsplane. S. 273—570. gr. 8°. München, Lentner (E. Stahl iun.), 1893. Preis *M.* 4.50.

Diese zweite Abtheilung des Werkes, über dessen erste Hälfte bereits früher (Bd. XLI, S. 120) berichtet ward, beginnt mit der Geschichte des letzten Spitalpfarrers, Joseph Klein († 1823), eines hervorragenden Mannes, der gegen das josephinische Vorgehen Montgelas' die kirchlichen Grundsätze vertrat, darum verbannt, aber nach dem Sturze des ehedem allmächtigen Ministers zurückberufen und belohnt wurde. Sie schildert die Verwandlung der Heiliggeistkirche in eine Filiale, die Wiedererrichtung der Pfarrei 1844 und die Wirksamkeit der sieben Pfarrer der neuen Gemeinde. Als vorletzter waltete der jetzige hochwürdigste Herr Erzbischof von München, als letzter der Verfasser, der den Besuchern der Katholikenversammlungen als gefeierter Redner bekannt ist. Den Schluß bildet eine eingehende Beschreibung der Kirche. Ihre Ausstattung ist für die Kenntniß der Münchener Kunst der letzten Jahrhunderte von Bedeutung. Sehr lehrreich ist die Erklärung ihrer Gemälde, welche im Mittelschiff den Heiligen Geist und die seligen Geister, an den Seitenwänden aber „die sieben Gaben des Heiligen Geistes“ schildern. Da bildliche Darstellungen dieser Gegenstände selten sind, die Verehrung des Heiligen Geistes aber immer volksthümlicher wird, bieten sie beachtenswerthe Momente, die auch der Nachahmung würdig sind. Die Schrift beweist an einem schönen Beispiele die lebenspendende Kraft der kirchlichen Anstalten und stählt das Vertrauen, daß auch im heißen Kampfe der Gegenwart neue Erfolge die alten krönen werden.

Erinnerungen an den hochwürdigsten Herrn Maurus Kalkum, Abt des eremiten und consistorialen Stiftes Wettingen, Prior von Mehrerau, Generalvicar der schweizerisch-deutschen Cistercienser-Congregation. Von Dominicus Willi S. Ord. Cist., Abt von Marienstatt. Mit Porträt von Maurus Kalkum. 42 S. 8°. Bregenz, Teutsch, 1893.

Seit dem 25. Januar 1893 ruhen in der Prälatengruft des berühmten Cistercienserklosters Mehrerau die sterblichen Ueberreste des Abtes Maurus Kalkum. — Wie dieser edle Sohn des schönen Rheinlandes in das liebliche Gotteshaus am Bodensee geführt wurde, wie er in demselben gewirkt, wie er als rastloser, umsichtiger Hirte das Gedeihen der Abtei in großartiger Weise förderte, das erzählt in vorliegenden Blättern treu und anziehend ein ehemaliger Mitnovize des Verblichenen. Die „Erinnerungen" sind vor allem eine werthe Gabe für jene, die den seligen Prälaten genauer kannten. Durch sie tritt ihnen sein Bild mit all den Eigenschaften, die ihn kennzeichneten, lebhaft vor die Seele. Aber auch für jene, die dem Hingeschiedenen und seinem Kloster ferne standen, bietet die kleine Schrift einen beachtenswerthen Beitrag zur Kenntniß der Wirksamkeit religiöser Orden, und zeigt zugleich an einem anziehenden Beispiele, was ein einziger Mann mit Energie und Ausdauer durchzusetzen vermag.

Festschrift zum vierhundertjährigen Gedächtniß des ersten Freiburger Buchdrucks. 1493—1893. Von Fridrich Pfaff. 34 S. gr. 4°. Freiburg, Herder, 1893. Preis *M.* 2.

Der Verfasser charakterisirt in seiner originellen Art die technische Seite der Erfindung des Buchdruckes dahin: „Gutenbergs wesentliches Verdienst war es also, nach einer wohl in Stahl geschnittenen Matrize metallene Typen von gleichem Kegel und mit sorgfältiger Justirung hergestellt zu haben. Alles andere ist Fabelei." Er weist dann nach, daß „die ersten sichern Nachrichten über den Buchdruck zu Freiburg i. Br. aus dem Jahre 1492 sind", und gibt ein sorgfältig gearbeitetes Verzeichniß der Freiburger Drucke bis zum Jahre 1600. Das Ganze bildet einen werthvollen Beitrag zur localen Buchdruckergeschichte, der sich, seinem Zwecke als „Festschrift" entsprechend, in durchaus vornehmer Ausstattung einführt: Schwabacher Schrift, schöne Facsimiles, vortreffliches Papier. Die Publication ist eine würdige Huldigung für das Wirken der ältern Freiburger Buchdrucker und bekundet zugleich die leitende Stellung, welche die Verlagshandlung einnimmt, der wir diese Festschrift verdanken.

Die Regel des hl. Augustinus in symbolischen Bildern dargestellt an den Chorstühlen zu Grauhof am Harz. Mitgetheilt von Bernhard Sievers, Kaplan in Ringelheim. 38 S. 8°. Hildesheim, Steffen, 1893. Preis 50 *Pf.*

In dem anfangs dieses Jahrhunderts von der Regierung in Besitz genommenen Augustinerkloster Grauhof bei Goslar sind die Rückwände der um 1715 entstandenen, reich geschnitzten Chorstühle mit einunddreißig Malereien versehen, welche die Hauptsätze der Regel des hl. Augustinus in Symbolen veranschaulichen. So sieht man auf dem ersten Bilde einen zur Sonne auffliegenden Adler. Die Ueberschrift: Ante omnia diligatur Deus (Vor allem soll Gott geliebt werden), ist aus jener Regel entnommen. Die Unterschrift Credo omnia soli (Ich vertraue in allem dem Einen) erklärt das Symbol und spielt im lateinischen Text in geistreicher Weise mit dem Doppel-

sinn des Wortes „soli“, indem der Adler „zur Sonne“, der Augustiner zu „Einem“ aufstrebt. Ueber dem dritten Bilde, einem prächtigen Blumenkranze, stehen die Worte der Regel: Unanimes habitetis in domo (Einträchtig wohnet im Hause), unter ihm: Ex unione decor (Aus der Vereinigung [der Blumen] erwächst die Schönheit [des Kranzes]). „So spiegeln also“, bemerkt der Verfasser, „unsere Chorstuhlbilder die Liebhabereien der christlichen Kunst im Anfange des 18. Jahrhunderts getreulich wieder; sie zeigen die Vorliebe jener Zeit für allegorische und symbolische Darstellungen und für jede Art von Klingklang in der Rede sowohl wie im Vers.“ Jede Zeit hat ihre Eigenthümlichkeit, jeder Mensch seinen Charakter. Die einen liebten dieses, die andern jenes; aber wo eine Mode, wie die der Embleme und Allegorien, weitere Kreise und Zeiträume charakterisirt, da findet man bei eingehendem Studium auch heute in ihr noch liebenswürdige Seiten. Dank dem Verfasser, der ein Kunstwerk der vielen alten, traurig verödeten katholischen Anstalten Norddeutschlands so ansprechend darlegt.

Die christlichen Cultusgebäude im Alterthum. Von Dr. J. P. Kirsch, Universitätsprofessor in Freiburg i. d. Schw. Erste Vereinsschrift der Görres-Gesellschaft für 1893. 96 S. 8° mit 17 Abbildungen. Köln, Bachem, 1893. Preis *M.* 1.80.

Klar und gründlich schildert der bereits durch mehrere archäologische Arbeiten rühmlich bekannte Verfasser die Entstehung der altchristlichen Kirchen. Scharf unterscheidet er für die älteste Periode zwischen Gotteshäusern, welche für den öffentlichen Gottesdienst der Gemeinde in der Stadt dienten, und zwischen Kirchhofskirchen. Für erstere nimmt er drei Ausgangspunkte an, und zwar zuerst, entsprechend der kürzlich in diesen Blättern (Bd. XLV, S. 210) mitgetheilten Ansicht, das römische Privathaus. Er ergänzt jene Ansicht durch den Hinweis darauf, daß das Haus des Pansa mit seinen beiden Höfen, dem römischen Atrium und dem aus Griechenland stammenden zweiten Hof (Peristylium), dem Schema des reichern Normalhauses von Pompeji sehr nahe kommt. Aus dem Atrium läßt er das Paradies, den äußern Vorhof, entstehen; an die Stelle des zweiten Hofes setzt er die Kirche. Consequent würde man dann aus dem Tablinum die innere Vorhalle (Narthex) ableiten müssen. Einen zweiten Ausgangspunkt sieht er besonders seit dem vierten Jahrhundert in den Prachtsälen der römischen Paläste, einen dritten seit dem fünften Jahrhundert in heidnischen Gebäuden (z. B. S. Cosmas und Damian zu Rom) oder Hallen (z. B. S. Stefano rotondo), welche in Kirchen verwandelt wurden. Für die lehrreichen Nachweise, wie die Cömeterialkirche zur Reliquienbasilika ward und wie letztere mit den Stadtkirchen sich vereinte, endlich wie die Reliquien in und unter den Altären geborgen wurden, verweisen wir auf die Schrift selbst. Dieselbe zeigt, wie alle Theile des heutigen Kirchengebäudes „mit dem ehrwürdigen Nimbus des höchsten Alters umgeben sind“.

1. **De Musices Sacrae Iustitia.** Ab Henrico Schauerte, Cathedralis Eccl. Paderbornensis Sacerdote. Approbante Vicar. Gener. Paderborn. 44 p. 8°. Paderbornae, Typis librar. Junfermannianae, 1893. Preis 60 *Pf.*
2. **Wesen der heiligen Musik.** Von H. Schauerte, Priester an der Kathedrale zu Paderborn. Mit kirchlicher Approbation. 21 S. 8°. Paderborn, Junfermann, 1893. Preis 50 *Pf.*

3. **Die Acte der heiligen Musik.** Von H. Schauerte, Priester an der Kathedrale zu Paderborn. Mit kirchlicher Approbation. 30 S. 8°. Paderborn, Junfermann, 1893. Preis 60 *Pf.*

Die drei Hefte sind dem Heiligen Vater Leo XIII. gewidmet zur Feier seines Goldenen Bischofsjubiläums. Das zweite und das dritte Heft enthalten die vom Verfasser selbst gearbeitete freie Uebersetzung des ersten. Wie schon der lateinische Titel andeutet, ist die Behandlung des Gegenstandes eine ganz eigenartige. Die heilige Musik — es ist bloß vom Gregorianischen Choral die Rede — wird unter anderem betrachtet in ihrem Verhältniß zur Cardinaltugend der Gerechtigkeit im allgemeinen, zur Tugend der Religion im besondern, zu den göttlichen und sittlichen Tugenden. Erscheint mehreres auf diese Weise als weit hergeholt und gesucht, so zeigt sich doch auch manches in neuer Beleuchtung, eine Sache, die heutzutage bei einem so vielfach besprochenen Gegenstande nicht zu häufig ist. Hohe Begeisterung für den Choral tritt überall hervor; doch verleitet dieselbe bisweilen zu Uebertreibungen. So heißt es z. B. Heft 3, S. 13: „Er (der Gregorianische Choral) ist der ... vom Heiligen Geist verfaßte musikalische Ausdruck des liturgischen Gebetes, der künstlerisch adäquateste Ausdruck des Geistes der heiligen Liturgie und als solcher von der Kirche stets anerkannt. Er ist die musikalische Sprache, welche Gott dem Menschen gegeben hat, in ihrer prachtvollsten Entwicklung. Er ist die Kronblume der dem Menschen anerschaffenen natürlichen Musikanlage" u. s. w. Unangenehm berühren in der deutschen Uebersetzung die lateinischen Ausdrücke, wie: die Musik exequiren — der Autorität inhäriren — durch die Affinität der schönsten, lieblichsten Fraternität verknüpft sein. Wer so kräftig wie der Verfasser für Reinheit der Tonkunst eifert, hat doch zweifellos auch Sinn für Reinheit der Sprache. — Die innigste Verehrung für den Heiligen Vater beseelt das Ganze; daher auch das entschiedene Eintreten für alle Verordnungen der kirchlichen Obrigkeit in Sachen der heiligen Musik.

De censuris latae sententiae iuxta hodiernam Ecclesiae disciplinam brevis expositio et explanatio. Auctore sacerd. Ed. Gonella. 201 p. 8°. Augustae Taurinorum, Typographia Pontificia et Archiep. Eq. Petri Marietti, 1893. Preis *Fr.* 1.50.

Die Zahl der gesonderten Erklärungen der heute zu Recht bestehenden kirchlichen Censuren ist allmählich eine ziemlich beträchtliche geworden. Trotzdem wird auch vorliegendes Büchlein seine Freunde und Abnehmer finden. Ohne sich in Erörterungen über die Censuren im allgemeinen einzulassen, beginnt der Verfasser sofort mit den einzelnen Censuren an der Hand der Constitution *Apostolicae Sedis* Pius' IX.; die später noch erfolgten Strafbestimmungen werden gelegentlich eingeflochten. — In ein paar Punkten hätten wir größere Schärfe und bessere Sichtung der betreffenden Meinungen gewünscht; einiges andere ist durch unterdessen neu erflossene Decrete verbesserungs- bezw. ergänzungsbedürftig geworden. Im übrigen muß man gestehen, daß der Verfasser durchweg sich gründlich umgesehen und fleißig gearbeitet hat, um die Schranken und die Tragweite der einzelnen Censuren festzustellen.

Repertorium Rituum. Uebersichtliche Zusammenstellung der wichtigsten Ritualvorschriften für die priesterlichen Functionen. Von Ph. Hartmann, Pfarrer in Kallmerode. Neubearbeitet und vervollständigt von Ph. Hartmann, Stadtdechant in Worbis. Siebente Auflage. Mit oberhirtlicher Genehmigung. XVIII u. 864 S. Lex.-8°. Paderborn, Schöningh, 1893. Preis *M.* 10.

Die Reichhaltigkeit und die Zuverlässigkeit des bereits in siebenter Auflage vorliegenden Nachschlagewerkes sichern ihm, da dieselben mit jeder neuen Auflage zu-

nehmen, auch für die Zukunft sein wohlverdientes Ansehen. Da wir bereits wiederholt, aus Anlaß früherer Auflagen, über die Einrichtung und den Inhalt des Buches eingehender berichtet haben, genüge jetzt die Bemerkung, daß die Hauptänderung der neuen Auflage in einer übersichtlichern Darstellung der Pontificalmesse und des Pontificalamtes besteht.

Die Ablässe, ihr Wesen und Gebrauch. Handbuch für Geistliche und Laien. Nach den neuesten Entscheidungen und Bewilligungen der heiligen Ablaßcongregation bearbeitet von Franz Beringer, Priester der Gesellschaft Jesu und Consultor der heiligen Congregation der Ablässe. Zehnte, von der heiligen Ablaßcongregation approbirte und als authentisch anerkannte Auflage. XXX u. 904 S. gr. 8⁰. Paderborn, Schöningh, 1893. Preis *M.* 7; geb. in Halbfranz mit Formularen in Callico *M.* 9.

Ueber den Werth dieses von der heiligen Ablaßcongregation selbst als authentisch anerkannten Buches, das bei der katholischen Laienwelt längst einer großen Beliebtheit sich erfreut, für den Priester aber geradezu unentbehrlich ist, brauchen wir hier nichts Näheres mehr zu sagen. Bemerkt sei jedoch, daß auch über die katholischen Kreise hinaus das Werk in jüngster Zeit immer größere Beachtung findet, wie die neuesten Auflagen der großen Conversationslexika von Brockhaus, Meyer, Pierer-Kürschner zeigen. Die neue Auflage hat inhaltlich wieder manche Zusätze und Erweiterungen erfahren; insbesondere ist der erste Theil, welcher die katholische Lehre und die allgemeinen kirchlichen Bestimmungen über die Ablässe behandelt, um mehrere Kapitel vermehrt und auch sonst vielfach neu bearbeitet worden. Eine sehr dankenswerthe Beigabe dieser Auflage ist das ausführliche alphabetische Sachregister. Bezüglich der Ausstattung sind namentlich zwei praktische Aenderungen zu verzeichnen: das größere Format und die häufigere Anwendung von Kleindruck ist dem unförmlichen Anschwellen des Buches wirksam entgegengetreten; der dritte Theil mit seinen verschiedenen Formularen für Segnungen, Aufnahme in Bruderschaften u. s. w. ist mit eigener Pagination sowie mit besonderem Titel und Inhaltsverzeichniß versehen, damit er abgetrennt und für sich gebunden werden könne. Bei dem soliden und doch gefälligen Originaleinband ist diese Trennung bereits vorgenommen.

Der Priester in der Einsamkeit der heiligen Exercitien. Von P. Benedikt Valuy S. J. Aus dem Französischen. Zweite, vielfach verbesserte Auflage von P. Franz Miller, Priester der Gesellschaft Jesu. Mit Approbation des hochw. bischöfl. Ordinariates von Rottenburg. XI u. 325 S. 8⁰. Stuttgart, Roth, 1894. Preis *M.* 2.60.

Die ascetischen Schriften des P. Valuy (geb. 1808 im Departement Loire, gest. 24. Aug. 1869 zu Lyon) stehen mit Recht in hohem Ansehen. Unter denjenigen, welche ins Deutsche übersetzt sind, nehmen seine Priesterexercitien eine hervorragende Stelle ein. Bei Benutzung des Buches gewinnt man sehr bald die Ueberzeugung, daß hier ein erleuchteter Seelenführer die Schätze seiner reichen Erfahrung öffnet. Man wird zwar auf nichts Außerordentliches stoßen; aber alles ist von einem Geiste heiliger Salbung durchdrungen. Die Schrift verfolgt einen dreifachen Zweck. Sie will für die Zeit der Geistesübungen passende Lesungen bieten, die neben den Betrachtungen dazu beitragen sollen, daß aus den Exercitien eine möglichst große Frucht gewonnen werde; diesem Zwecke dient der erste Theil: „Anleitung für Priesterexercitien“ (S. 1—75). Zweitens soll dem Priester die Abhaltung von Privat-

exercitien sowie die Auffrischung der gemachten Exercitien durch Darlegung des Betrachtungsstoffes erleichtert werden; dies geschieht durch den zweiten Theil: „Betrachtungen für Priesterexercitien" (S. 76—173). Die Betrachtungen empfehlen sich durch Kürze und sehr reichen Inhalt. Endlich sollen für Geisteserneuerungen praktische Unterweisungen geboten werden, und zwar so, daß der Stoff für die einzelnen Monate des Jahres wechselt; der dritte Theil des Buches thut dieses unter dem Titel „Monatliche Geisteserneuerungen für Priester", indem er insbesondere die wichtigsten Pflichten des priesterlichen Standes nutzreicher Erwägung unterbreitet. So findet der Priester in dem Buche eine Fülle praktischer Lebensweisheit, und zwar für all die verschiedenen Beziehungen und Lagen, die sein Beruf mit sich bringt. Daher dürfte dasselbe, da auch die Uebersetzung gut ist, in Deutschland noch manche Auflage erleben.

Betrachtungen für alle Tage des Kirchenjahres über das heilige Evangelium Jesu Christi. Von P. Anton Boissieu S. J. Neu herausgegeben von Franz Zorell S. J. Mit Approbation des hochwürdigsten Herrn Bischofs von Regensburg und Erlaubniß der Ordensobern. Mit Porträt des Verfassers. Vier Bände mit 456, 508, 440 u. 480 S. kl. 8°. Regensburg, Pustet, 1893. Preis à Band *M.* 2; geb. *M.* 2.75.

Wem es um eine gründliche und zugleich leicht zu befolgende Anleitung zu thun ist, um das betrachtende Gebet mit Frucht und Erfolg anzustellen, der greife nach diesem Buche. Was in den meisten Betrachtungsbüchern nur kärglich behandelt wird, bildet in diesem die Hauptsache: die Affecte. Jede Betrachtung, ja jeder Betrachtungspunkt läßt auf die Gedanken, welche zur Erwägung vorgelegt werden, die entsprechenden frommen Affecte folgen. Mit Recht betont die Vorrede: „Diese Anleitung zu den verschiedenen Herzenserhebungen macht es auch den im betrachtenden Gebete weniger Geübten möglich und leicht, die der Betrachtung gewidmete Zeit in höchst fruchtreicher Weise auszunützen. Aber selbst die Weitervorgeschrittenen werden wenigstens für die Stunden der Müdigkeit oder Trockenheit gern die leitende Hand eines so erfahrenen Geistesmannes ergreifen." P. Boissieu (geb. 1623, gest. 1691) genießt in der That als Lehrer des geistlichen Lebens ein hohes Ansehen, und seine durch gesunde Ascese und kernhafte Frömmigkeit sich auszeichnenden Betrachtungen haben in zahlreichen Auflagen eine weite Verbreitung gefunden. Die vorliegende Ausgabe weist eine Anzahl neuer, aber ganz nach Boissieus Methode und in seinem Geiste geschriebener Betrachtungen auf; der Anhang der Festbetrachtungen hat auf solche Weise eine sehr willkommene Bereicherung erfahren. Vor der 1857 in München erschienenen dreibändigen Ausgabe zeichnet die neue sich außerdem durch größere Handlichkeit, ganz besonders aber durch sprachliche Vervollkommnung aus.

Katholischer Hauskatechismus. Von Dr. Hermann Rolfus, Erzbischöflicher Geistlicher Rath und Pfarrer in Sasbach. 737 S. 8°. Einsiedeln, Benziger u. Comp., 1891. Preis eleg. geb. *M.* 10.

Laut dem zweiten, ausführlichern Titel ist dieser Hauskatechismus ein „gründlicher Unterricht von allem, was der katholische Christ zu glauben, zu hoffen, zu lieben und zu thun hat, um in den Himmel zu kommen, zugleich ein Christenlehrbuch für Religionslehrer und Seelsorger". Vier Farbendruckblätter, 32 Original-Einschaltbilder und viele andere Illustrationen dienen ihm zur Zierde und unterstützen wirksam den Eindruck des geschriebenen Wortes. Die vorgedruckten Empfehlungsschreiben der hochwürdigsten Herren Bischöfe von Chur, Solothurn, St. Gallen, Limburg, Linz und Mainz, sowie der Name des Verfassers selbst, bürgen für die

Vortrefflichkeit des Inhalts. Der hochwürdigste Herr Bischof von Chur z. B. schreibt: „Unter Ihren Werken wird der Hauskatechismus zweifelsohne eine hervorragende Stelle einnehmen. . . . Ein solches Buch verdient in der That die wärmste Empfehlung." In der Anlage schließt sich das Buch an die Schulkatechismen an und bringt in durchweg volksthümlicher Sprache neben den Erklärungen auch passend eingefügte Beispiele, Anwendungen und Ermahnungen. Eine treffliche Anleitung, wie der „Hauskatechismus" zu benutzen sei, gibt der Verfasser selbst, und mit Recht darf er die Hoffnung aussprechen, bei Befolgung dieser Weisungen werde „dieser Hauskatechismus zum Haussegen werden".

Lebensbeschreibungen der Heiligen Gottes auf alle Tage des Jahres, mit heilsamen Lehrstücken versehen und allen ihres Heils beflissenen Christen zur Nachahmung dargestellt von P. Matthäus Vogel, Priester der Gesellschaft Jesu. Stereotyp-Ausgabe. Neu bearbeitet und herausgegeben von W. Cramer, Pfarrer. Volks-Ausgabe mit über 200 Bildern in Holzschnitt und sechs Vollbildern in reichstem Farbendruck. VII u. 807 S. 4°. Münster, Aschendorff, 1893. Preis *M.* 7.

Es ist eine erfreuliche Erscheinung, daß in letzter Zeit die katholischen Haus- und Familienbücher in verhältnißmäßig großer Zahl auf dem Büchermarkte erscheinen. Neben werthvollen neuen Büchern dieser Art mehren sich auch die den Ansprüchen und dem Geschmacke der Gegenwart angepaßten Neuausgaben älterer Werke. Und gerade dieses begrüßen wir mit lebhafter Freude. Solchen langerprobten und von ganzen Generationen liebgewonnenen Büchern kann man von vornherein ein großes Vertrauen entgegenbringen. Zu diesen Büchern gehört unstreitig P. Vogels Heiligenlegende, die sich ihre in der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts rasch erworbene Beliebtheit bis auf den heutigen Tag bewahrt hat. Die neue Ausgabe mit den zahlreichen Bildern hat in anzuerkennender Weise den berechtigten Anforderungen unserer Zeit Rechnung getragen, insbesondere auch die Lebensbeschreibungen neu canonisirter Heiligen aufgenommen. An manchen Stellen sind außerdem zur Belebung der Darstellung passende Gedichte eingeschoben. Wenn für letztere auch auf die „Kränze ums Kirchenjahr von Schmittdiel" verwiesen wird, so beruht dies wohl auf einem lapsus calami, da die „Kränze ums Kirchenjahr" von P. Dreves geschrieben sind, wohingegen der hochw. Herr Schmittdiel eines seiner Bücher „Spruchband das Jahr entlang" betitelt hat. Der berühmte Ausspruch des hl. Augustinus hätte, wenn man ihn überhaupt lateinisch anführen wollte, auch seinem Wortlaute nach gegeben werden sollen. Dieser lautet: „Tu non poteris, quod isti, quod istae?" Dem Sinne nach stimmt damit freilich überein: „Hi potuerunt, hae potuerunt, cur non tu?" (S. VII.)

L'Apostolat de la Presse. Par le P. H. Fayollat de la Compagnie de Jésus. Deuxième édition. 268 p. 12°. Lyon et Paris, Delhomme et Briguet, 1893. Preis *Fr.* 1.

Die schon in zweiter Auflage erscheinende Schrift ist, wie auch der Titel andeutet, im vollen Sinne ein apostolisches Buch, das nicht nur darlegen will, wie durch die Presse Gutes gewirkt werden kann, sondern auch aufs eindringlichste dazu aneifert. Zwar sind es zunächst die religiös-sittlichen Zustände Frankreichs, die vorausgesetzt werden und unverschleiert zur Sprache kommen. Aber ganz abgesehen von dem hierdurch gebotenen, immerhin lehrreichen Sittenbilde, wird auch direct so viel Anregendes und Belehrendes geboten, daß man dem Schriftchen auch in Deutsch-

land recht viele Leser wünschen möchte. Es kann und wird, wo immer es gelesen wird, nur Gutes stiften. Den besondern Verhältnissen Frankreichs ist es zuzuschreiben, wenn zwei Gedanken vielleicht nicht die volle Betonung gefunden haben, die man wünschen möchte. Die Nothwendigkeit der Schaffung einer politischen Tagespresse, die allen Anforderungen einer solchen genügt, dabei aber kirchlich correcte Haltung bewahrt, könnte bei aller Richtigkeit der S. 117—119 gemachten Bemerkungen unterschätzt erscheinen. Auch ist vielleicht zu wenig zum Ausdruck gekommen, daß mit allem Schreiben, Drucken und Verbreiten nichts geholfen wird, wenn die katholischen Publicisten es nicht verstehen, zeitgemäß, volksthümlich, packend und doch gediegen zugleich zu schreiben. Die mächtigen Reizmittel, welche dem Vorkämpfer des Bösen zur Verfügung stehen, muß der katholische Schriftsteller zu ersetzen wissen durch gediegenes Wissen und erhöhte Kunst.

Zur Geschichte des Branntweinsteuer-Gesetzes (1885—1887). Von Theodor Wacker, Mitglied der Zweiten badischen Kammer. IV u. 64 S. 8°. Freiburg, Herder, 1893. Preis 80 *Pf.*

Kurz und ungemein übersichtlich wird das Zustandekommen des Branntweinsteuer-Gesetzes 1887 als theilweiser Ersatz für das glücklich gescheiterte Branntweinsteuer-Monopol zur Darstellung gebracht. Die Stellungnahme der Parteien und ihrer Presse wie die Machinationen des Leiters der Regierung, der Einfluß der Gesetzesbestimmungen wie die Bedeutung der gescheiterten Projecte für die Branntweinindustrie sind nicht ins Bereich der Darstellung gezogen. Aber ein anschauliches Bild wird entworfen, wie im Deutschen Reiche Gesetze ersonnen, discutirt und von den Majoritäten decretirt werden, ein Proceß, der auch nach der moralischen Seite hin sein Interesse bietet. Der Hauptzweck, zu beweisen, daß die Verantwortlichkeit für unser jetziges Branntweinsteuer-Gesetz das Centrum in keiner Weise treffen kann, ist jedenfalls erreicht.

Die Frauenfrage vom Standpunkte der Natur, der Geschichte und der Offenbarung, auf Veranlassung der Leo-Gesellschaft beantwortet von Augustin Rösler C. SS. R. VIII u. 298 S. gr. 8°. Wien, St.-Norbertus-Verlagshandlung, 1893. Preis *M.* 3.50.

In der Zeit, die eine Louise Michel hervorgebracht, die ein Buch wie Bebels „Die Frau" in vielen Tausenden von Exemplaren Deutschland und selbst fremde Länder überschwemmen sah, in der das Geschrei nach Emancipation der Frau, nach gleicher Geistesschulung und gleicher Thätigkeitssphäre für Frau und Mann immer häufiger und immer lauter wird, in der eine gesunde Mädchenerziehung bereits zum großen Problem geworden ist, an welchem selbst viele der Besten irre werden, wirkt es wie eine Erlösung, ernst, würdig und klar die Grundsätze des Christenthums, die Grundsätze der katholischen Kirche in einer eigenen Schrift dargelegt zu finden. Dieselbe ist höchst beachtenswerth, nicht bloß als ein Wort zur rechten Zeit, sondern auch als eine vortreffliche Leistung, ebenso ausgezeichnet durch Correctheit der Grundsätze und Weite des Blickes wie durch Zartheit und Tact in Behandlung oft sehr heikler Dinge. Selbstverständlich wendet sie sich an das gereifte und wirklich gebildete Lesepublikum und will nicht bloß durchblättert, sondern gelesen und ernst überdacht werden. In dieser Voraussetzung aber wird sie sicherlich viel Licht bringen und viel Gutes stiften. Die Darstellung ist durchweg schön und edel; nur in Bezug auf Eintheilung und leichte Ueberblickbarkeit hätte mehr geschehen können. Der innere Werth der Schrift wie die tief ins Leben eingreifende Bedeutung der in ihr behandelten Fragen rechtfertigen den Wunsch nach weitester Verbreitung und ernstester Beherzigung.

Les sources de la paix intellectuelle. Par Léon Ollé-Laprune. VIII et 130 p. 18°. Paris, Belin Frères, 1892. Preis *Fr.* 2.

Der Verfasser dieser Schrift, ein angesehener Schriftsteller, wirkt als einer der beliebtesten Lehrer an der École Normale Supérieure, einer Anstalt, zu welcher nur eine aus den Lyceen von ganz Frankreich mittelst Concursprüfung ausgewählte Anzahl der begabtesten Schüler Zutritt hat. Als überzeugungstreuer Katholik unternimmt er es hier, auch für wohlgesinntere liberale Kreise in überzeugender Weise darzuthun, daß einzig die volle, rückhaltlose Rückkehr zum Christenthum und zur katholischen Kirche, in welcher allein das Christenthum in seinem vollständigen Umfange sich vorfindet, die intellectuelle Anarchie überwinden und dadurch auch die gefürchtete sociale Gefahr beschwören könne. Besonders bemerkenswerth sind die Ausführungen, in welchen Herr Ollé-Laprune die in liberalen Kreisen gegen eine solche Rückkehr bestehenden Vorurtheile zu zerstreuen sucht. In Wahrheit, so betont er u. a., ist das Christenthum und die katholische Kirche nicht starr, immobil, sondern bei aller Beständigkeit in den Grundlehren, in welcher ihre Stärke und Majestät liegt, doch wieder der weitgehendsten Accommodation an die wechselnden Zeitverhältnisse fähig. Sie hat auch heute noch das Wort des Lebens, das weder die Wissenschaft, noch die Philosophie, noch die Geschichte, noch die Kunst uns bieten kann. Von den modernen Ideen, derentwegen man am meisten fürchtet, nimmt die Kirche selbst den wahren, gesunden Kern an, ja sie besaß ihn, im Keime wenigstens, selbst schon. Sie verwirft an den modernen Ideen nur die fehlerhafte Uebertreibung, und den Geist der Auflehnung, welcher denselben anhaftet, kann sie sich natürlich nicht gefallen lassen. Die hauptsächlichste moderne Idee besonders, die von der persönlichen Würde des Menschen, war ihrem wahren Gehalte nach immer in der Kirche lebendig, sie ist eine specifisch christliche Idee. Wir haben daher, schließt Herr Ollé-Laprune, von der Rückkehr zum Christenthum nichts zu fürchten, nichts Berechtigtes dabei zu opfern. Es wäre aber unvernünftig, der Kirche Bedingungen zu stellen und ihr einen Vergleich mit den modernen Ideen zumuthen zu wollen. Denn dies hieße der Kirche einen moralischen Selbstmord zumuthen.

Im Zeichen des Halbmonds. Schilderungen aus der türkischen Reichshauptstadt von J. Dukas-Theodassos. Reich illustrirt. 391 S. 8°. Köln, Bachem, 1893. Preis eleg. brosch. *M.* 4.50.

Konstantinopel, das alte Byzanz und Rom des Ostens, Stambul, die Sultansstadt am Bosporus, gehört unstreitig sowohl was seine Geschichte als die einzig schöne Lage, seine Trümmer und Paläste und sein buntes Völkergewimmel angeht, zu den eigenartigsten und bemerkenswerthesten Städten der Erde. Schon oft ist es beschrieben worden, aber meist von rasch vorüberziehenden Reisenden, die ihre augenblicklichen Eindrücke mit mehr oder minder Geschick zu Papier brachten. Hier nun liegt uns die Schilderung eines geborenen Konstantinopolitaners vor, der die Stadt am Goldenen Horn und das Leben und Treiben ihrer Einwohner von Haus aus kennt, der überdies in ihrer Geschichte wohl bewandert ist und eine mehr als gewöhnliche Gabe der Darstellung besitzt. Wir folgten ihm deshalb auf seiner Wanderung durch die „drei Städte" mit steigendem Interesse. Auf der Brücke über das Goldene Horn beginnt der Weg. Zuerst führt uns Theodassos durch Stambul, die eigentliche Türkenstadt, und macht uns mit dem Leben in den Straßen, Kaffeehäusern, aber auch mit dem Privatleben der Türken bekannt. Die Hauptplätze und Moscheen, die Paläste und Ruinen aus der Byzantinerzeit treten uns vor Augen; dabei zeigt uns der

Führer manche interessante Stelle, die man in andern Beschreibungen Konstantinopels vergebens suchen würde. Ja gerade das minder Bekannte, aber Charakteristische wird bevorzugt, wogegen Allbekanntes keine eingehende Schilderung erhält. Züge aus dem Volksleben und Erinnerungen aus der Geschichte unterbrechen angenehm die Beschreibung, so z. B. das Muharramfest der Perser, ein byzantinischer Triumphzug, eine Sultansparade, das griechische Volksfest Baluki, griechische Weihnachten, Dreikönige, Osterfest, Begräbniß des griechischen Patriarchen (wobei wir erfahren, daß dessen Leiche auf dem Throne ausgestellt, so offen durch die Straßen geführt und in sitzender Stellung beigesetzt wird). Die Schilderung der Griechen scheint überhaupt mit einer gewissen Vorliebe ausgeführt. Der Lateiner wird kaum gedacht und nur einmal zufällig eines katholischen Friedhofes Erwähnung gethan. Diese Lücke sollte unseres Erachtens in einer neuen Auflage ausgefüllt werden. Die katholischen Anstalten, z. B. das Colleg der hl. Pulcheria, sind mindestens so wichtig wie die deutschen Vereine; natürlich verdienen auch diese Beachtung. Ein eigenes Kapitel erhalten die Juden in Konstantinopel. Der Islam tritt uns durch seine großen Moscheen und durch die tanzenden und heulenden Derwische vor Augen. Nach der Durchwanderung Stambuls besuchen wir Galata, Pera und Skutari; eine Fahrt durch den Bosporus bildet den Abschluß des großartigen, farbenreichen Bildes. Der Stil ist gut besorgt, die Ausstattung und der Bilderschmuck (35 Abbildungen) schön. Nur ist es recht unangenehm, daß die beschnittenen Bogen nicht geheftet sind; auch könnten die Bilder dem bezüglichen Texte näher gerückt werden.

Die unendliche Anzahl und die Mathematik. Von Eberh. Illigens. 60 S. gr. 8⁰. Münster, Theissing, 1893. Preis M. 1.

Herr Illigens hat sich die Aufgabe gestellt, die unendliche Menge oder Anzahl vorwiegend vom mathematischen Standpunkt aus zu betrachten. Erfreulich ist es, daß bei der Begriffsbestimmung der mathematischen Anschauung Rechnung getragen wird, insofern die landläufige Annahme, als wenn aus der Zulässigkeit einer Vermehrung oder Verminderung der unendlichen Größe auch schon Begriffswiderspruch aufträte, in Wegfall gekommen ist. Allerdings hat der Herr Verfasser diesen Standpunkt nicht festgehalten, insofern er beim unendlich Kleinen vom kleinsten Dreieck, vom kleinsten Theil einer Linie spricht. Wenn das mathematisch unendlich Große nicht absolut zu nehmen ist, so auch nicht das unendlich Kleine; denn beide Arten von Größen sind correlat. Gerade die Ausführungen über das unendlich Kleine bezw. die Differentiale verschiedener Ordnungen haben uns weniger befriedigt. Hier wie bei den Darlegungen über das Imaginäre scheint die volle Klarheit noch nicht erreicht. Im übrigen wirkt die Arbeit anregend und hat auch großentheils treffend nachgewiesen, daß die Mathematik der unendlichen Anzahl nicht bedarf.

Höhenluft. Roman von Cary Groß. 440 S. 8⁰. Münster, Regensberg, 1893. Preis M. 2.80.

St. Peter in Sicht. Roman von Cary Groß. 307 S. 8⁰. Münster, Regensberg, 1893. Preis M. 2.

Die begabte Erzählerin beschenkt uns hier mit zwei recht guten Romanen, welche nach Anlage und Tendenz den vortrefflichen Erzählungen der Gräfin Hahn-Hahn verwandt sind, wenn sie auch ihre besten Werke noch nicht erreichen. Wir betrachten es schon als einen großen Vorzug vor so vielen, auch von katholischen Buchhandlungen feilgebotenen Novellen, daß der religiöse Standpunkt der handelnden

Personen kein verschwommener, sondern ein klar gezeichneter ist. Dann handelt es sich hier doch nicht nur um „die Liebe" allein.

„Höhenluft" schildert einen durchaus edlen Mädchencharakter. Das vermeintliche Kind eines Seiltänzers wird als Pflegetochter einer adeligen Familie erzogen, flieht, als es sich von irdischer Liebe verrathen meint, und schwebt in Gefahr, „die Brunnen des lebendigen Wassers zu verlassen und sich Cisternen zu graben, die kein Wasser halten". Die sterbende Mutter, welche für den Leichtsinn ihrer Jugend ein rührendes Leben der Sühne geführt, entscheidet den Kampf. Das Ideal irdischer Liebe und irdischen Ruhmes wird aus dem Herzen der Heldin verbannt. „Fülle es mit der Liebe zur ewigen Schönheit und Güte," sagt die Mutter, „so wird es nicht leer und nicht arm sein", und die Tochter entschließt sich, „die Ansprüche, die hienieden nie befriedigt werden können, auf eine bessere Zukunft zu richten." Daß dann schließlich doch noch das Mißverständniß, unter welchem die Flucht aus der gräflichen Familie stattgefunden, sich löst und der Roman mit der Heirat endet, wird manche Leserinnen mit dem oft recht ernsten Inhalt der Erzählung versöhnen; weshalb aber vorher die Documente vernichtet werden müssen, welche die adelige Geburt des Mädchens bezeugen, ist nicht recht ersichtlich.

Auch „St. Peter in Sicht" zeichnet das Bild einer ernst veranlagten Jungfrau. Beatrix, das Kind eines katholischen Vaters, von protestantischen Verwandten im Lutherthum erzogen, wird durch einen Winteraufenthalt in Rom zur katholischen Wahrheit und zur eifrigen Ausübung ihrer Religion zurückgeführt, obschon ihr infolge dessen der Verlust des Vermögens angedroht ist. Anfangs hat es den Anschein, die Liebe zu einem jungen Manne, einem ebenso eifrigen Katholiken als hochgebildeten Gelehrten und liebenswürdigen Menschen, solle die Brücke dieser Bekehrung bilden. Aber sie sollte „die Wahrheit um ihrer selbst willen suchen", wie ihr der Papst bei der Audienz sagte, und erst als sie ganz unabhängig von ihrer Neigung zu Max von Hellmuth und in der Meinung, derselbe sei bereits verlobt, die Wahrheit gefunden und eifrige Katholikin geworden, löst sich auch das Mißverständniß, das sie von Max getrennt, und reicht sie diesem zum glücklichen Ehebunde ihre Hand. Wir wären aber doch begierig gewesen, die innern Gründe dieser Erkenntniß der katholischen Wahrheit und die Seelenkämpfe, die eine solche Umwandlung begleiten, etwas eingehender kennen zu lernen. Hier war Gelegenheit geboten, manches Vorurtheil über die katholischen Lehren und Gebräuche zu zerstreuen.

Die Charaktere beider Romane, namentlich die weiblichen, sind gut gezeichnet; auch der landschaftliche Rahmen, in dem erstern sowohl die Graubündner Bergwelt wie die stillere Schönheit der Elbegegend, in dem letztern Rom und seine Umgebung, ist gut besorgt. Die Erfindung ist im ganzen ebenfalls gut; nur selten wird der Gläubigkeit des Lesers etwas viel zugemuthet, ganz Unwahrscheinliches freilich kaum. Die Sprache ist edel, und es fehlt nicht an wirklich schönen und ergreifenden Stellen.

In Nacht und Todesschatten. König Ratbodo. Deutsche Culturbilder aus dem siebenten Jahrhundert. Von Conrad von Bolanden. (Separatabdruck aus dem „Deutschen Hausschatz in Wort und Bild".) 228 S. kl. 8°. Regensburg, Fr. Pustet, 1893. Preis M. 1.

Diese beiden Culturbilder aus dem 7. Jahrhundert, von Bolanden in seiner bekannten Art mit wenigen, kräftigen Pinselstrichen gemalt, haben den Sonderabdruck aus dem trefflichen „Deutschen Hausschatz" wohl verdient. Das erste schildert namentlich nach den Bollandisten das Wirken und den glorreichen Martertod des hl. Kilian

und seiner Gefährten bei Würzburg, während das zweite die fast gleichzeitige Thätigkeit des hl. Wulfram, des Vorgängers des hl. Bonifatius, bei den Friesen und das Ränkespiel Ratbodos darstellt. In beiden überaus empfehlenswerthen kleinen Erzählungen ist das Hauptgewicht auf die Beleuchtung der sittlichen Zustände unserer heidnischen Voreltern gelegt; in der ersten wird namentlich das traurige Los der Leibeigenen, in der zweiten die schreckliche Sitte der Menschenopfer in gebührender Weise gekennzeichnet. — Das nimmt sich freilich anders aus als Dahns Schönfärbereien!

Durch Nacht zum Licht. Ein Zeit- und Sittengemälde aus dem Anfange des neunzehnten Jahrhunderts. Von Franz von Seeburg. 3. Auflage. Zwei Theile. 424 u. 352 S. 8°. Regensburg, Pustet, 1893. Preis *M.* 4.20; eleg. geb. *M.* 5.60.

Es freut uns, daß die vorliegende Erzählung v. Seeburgs (Canonicus H. Hacker) bereits in der dritten Auflage erscheint; denn sie verdient die weiteste Verbreitung in einem reifern Lesepublikum. Der ebenso beliebte als fruchtbare Erzähler führt uns in derselben erschütternde Scenen aus der traurigen Zeit der Herrschaft des Illuminatenthums und der Klosteraufhebung in Bayern vor die Seele und versteht es, solchem Vandalismus gegenüber die richtigen Saiten anzuschlagen. Man sollte nicht für möglich halten, daß Greuel, wie sie z. B. bei der Aufhebung von Andechs und bei der Entweihung der Fürstengruft erzählt werden, wirklich geschehen sind, und zwar unter der Aegide von Licht und Aufklärung, wenn der Verfasser dieselben nicht mit Stellen aus zuverlässigen Geschichtschreibern belegte. Wahrlich nicht umsonst hat er seinem Buche das Motto vorgesetzt:

Quas quondam pietas nostrorum struxit avorum
Aedes, heredes devastant more luporum!

Ebenso kräftig ist die sinnlose Verschleuderung und Verprassung des geraubten Kirchengutes geschildert, wobei das Treiben der Junker und Juden, der Minister (Montgelas und Genossen) und auch des Hofes in die richtige Beleuchtung gerückt wird. Die Charakterzeichnung ist im ganzen wohlgelungen, die der Männer, namentlich der Münchener Bürger und Stadträthe, besser als die der Frauen. Die Erzählung selbst, in deren Verlauf das Zeit- und Sittengemälde eingeflochten wird, die Familiengeschicke des biedern Klosterrichters Werner und seiner Kinder, ist recht gut; nur der Schluß will uns nicht ganz gefallen. Der Stil ist für eine Prosa-Erzählung noch zu schwungvoll. Zwar reden die guten Leute hier nicht fast seitenlang in Jamben, wie dies bei andern Erzählungen v. Seeburgs getadelt werden mußte; aber sie schreiten doch immer noch gar zu feierlich auf dem Kothurne einher. Auch könnte bei einer neuen Auflage einiges mit Nutzen gekürzt werden; hierhin rechnen wir insbesondere einige Reflexionen und Apostrophen, welche den ruhigen epischen Gang nur hemmen.

P. Simon Rettenbachers lyrische Gedichte. Mit Unterstützung der Leo-Gesellschaft herausgegeben von P. Tassilo Lehner O. S. B., Professor am Gymnasium zu Kremsmünster. Wien, St.-Norbertus-Verlagshandlung, 1893. Preis *M.* 7.20.

Freunde der neulateinischen Poesie und Fachgelehrte der Literaturgeschichte überhaupt machen wir mit Freuden auf die sorgfältig und umsichtig besorgte Ausgabe der lyrischen Gedichte des österreichischen Benediktinerpaters Simon Rettenbacher

(1634—1706), die bis jetzt das Licht der Oeffentlichkeit nicht gesehen hatten, aufmerksam. Der gelehrte Herausgeber hat durch seine Einleitungen (Rettenbachers Biographie — Rettenbachers Charakteristik als Dichter — Rettenbachers Gedichte in Bezug auf den Inhalt — Rettenbachers Oden in Bezug auf Sprache und Versmaß) alles gethan, das Verständniß und die volle Würdigung der Gedichte zu vermitteln. Unter den prosodischen Eigenthümlichkeiten hätte vielleicht noch die freiere Behandlung der sapphischen Strophe erwähnt werden können (Fehlen der Cäsur oder häufiger Gebrauch eines einsilbigen Wortes vor derselben); in Bezug auf die Sprache im allgemeinen verdiente die nicht ganz klassische Häufung und Stellung der Adjective eine Bemerkung. Es ist eine sehr schwierige Sache, zwei Dichter — wie Rettenbacher und Balde — gegeneinander abzuwägen; unserem unmaßgeblichen Gefühle nach aber kann es dem erstern nur schaden, in allzugroße Nähe zum zweiten gerückt zu werden, und so glauben wir auch in der poetischen Würdigung des österreichischen Ordensmannes durch seinen Landsmann und Ordensbruder eine gewisse liebevolle Voreingenommenheit zu erkennen, deren Ausspruch die Literaturgeschichte auf die Dauer nicht bestätigen dürfte.

Mystische Rosen. Von Michael Maria Rabenlechner. Mit Bildern nach Original-Zeichnungen von Professor Patriz Meidler. 82 S. 8⁰. Würzburg, Woerl, 1893. Preis *M.* 1.70.

Rosenkranzbetrachtungen in Versen bietet uns hier ein frommer österreichischer Sänger. Fromme Seelen werden das schön ausgestattete Büchlein mit Genuß durchkosten und sich von den schlichten, oft gedankenreichen Einzelbildern des Marienlebens sehr erbaut fühlen. Vom rein literarischen Standpunkt hätten wir etwas mehr Vermeidung abstracter Ausdrücke und hergebrachter Wendungen gewünscht. Wir geben zu, daß der Stoff selbst die größten Schwierigkeiten mit sich brachte, und es wäre uns deshalb zur richtigen Würdigung Rabenlechners als Dichter sehr interessant, denselben auf minder begangenen Wegen zu treffen.

Morgenglühen! Oden und Lieder eines Antimodernen. Von Karl Frd. Jordan, Dr. philos. VIII u. 76 S. kl. 8⁰. Berlin, Rehtwisch & Seeler, 1893. Preis *M.* 1.

Dem Dichter ist es mit seinem Kampf gegen die „Modernen" von Herzen Ernst. Vielleicht brauchte er es sogar nicht einmal so oft ausdrücklich zu sagen; denn das Aussprechen solcher Kampfideen wird nur selten poetisch werden. Das zeigt schon gleich das Vorwort „Antimodern", dessen letzter Absatz lautet:

„. . . Genug! Das alles ist modern.
Ich bleibe dem schalen Zeuge fern.
Und mehr: es gilt, es mit Gott zu bekämpfen,
Modern ungläubiges Treiben zu dämpfen,
Als Deutscher biedern Sinnes zu leben,
Als Christ nach dem Reich der Liebe zu streben,
Getreu dem Willen des Heilands und Herrn,
Frei vom Frivolen — antimodern" (S. V).

So prosaisch wie diese Einleitung klingen nun die folgenden Gedichte selbst nicht; einige führen zwar noch recht starke Schlacken mit sich, welche die Dichtergluth nicht zu schmelzen vermochte; im allgemeinen aber ist doch die ganze Auffassung

mehr poetisch. Am besten gelingen dem Dichter die „Oden" in freien, meist reimlosen Rhythmen, die denn auch in allen sieben Abtheilungen reichlich vertreten sind. Gerade aus ihnen spricht ein tiefchristlicher, männlich-frommer Glaubenssinn, der gewiß im besten Verstande antimodern ist. Eine dieser Oden hat einen wirklich originellen Vorwurf: „Des Heilands Schmerz", indem sie uns an einem Herbstabend Christus den Herrn vorführt, wie er von einem kiefernumwachsenen Hügel über Berlin wie einst über Jerusalem weint. Wir wären versucht, zu glauben, daß ein solcher Stoff einer noch ergreifendern Behandlung fähig sei, als der Dichter sie ihm hier gegeben hat. — Ein anderes Gedicht (S. 23) hätten wir in diesem Buche jedenfalls gern vermißt.

Neue Bilder von Benziger u. Comp.

Für den „Verein der christlichen Familien zu Ehren der heiligen Familie von Nazareth" hat der Benzigersche Verlag in sieben verschiedenen Größen, angefangen von groß Folio bis herab zu klein Octav, ein Bild reproducirt, welches uns das göttliche Kind auf dem Schoße seiner Mutter zeigt, wie es sich an den in tiefer Verehrung neben ihm stehenden hl. Joseph wendet. Zart und schön sind besonders die zwei chromolithographischen Wiedergaben in Folio und groß Octav. So sehr jedoch diese Bilder Anerkennung und Empfehlung verdienen, würden wir doch dem Jesuskinde statt des kleinen, um seine Lenden gelegten Tuches eine Kleidung wünschen, wie die Gottesmutter sie ihm sicher gab. Warum sollen wir die besonders von den Künstlern des 15. und 16. Jahrhunderts eingebürgerte, aber sicher der heutigen christlichen Kindererziehung widersprechende Darstellungsweise weiterschleppen, warum nicht gründlich mit ihr brechen? Dies gilt um so mehr da, wo es sich wie hier in erster Linie um Erbauung handelt. — Vielen Beifall haben mit Recht die kleinen zu 10 *Pf.* gelieferten, je ein streng gotisch stilisirtes schwarzes Bild und 16 Seiten Text enthaltenden „Lebensbilder von Heiligen" gefunden. Die Idee, statt der so rasch schadhaften, verhältnißmäßig theuren „Spitzenbildchen" solche dauerhaftere, inhaltsreichere Heftchen als Geschenke herzustellen, ist vortrefflich und darf sich weitere Erfolge versprechen. — Schön sind auch die zwölf das Apostolische Glaubensbekenntniß erläuternden Bildchen mit Text von P. Ambros Zürcher O. S. B., Kinderpfarrer in Einsiedeln. Die Composition ist stilvoll, lebendig und reich; ja die einzelnen Bildchen bieten eher zu viel als zu wenig. Die Zeichnung beherrscht das Ganze, und die Farben heben die Zeichnung, anstatt sie, wie heute so viele „bunte" Bilder thun, zu verwischen. Dies Streben nach Betonung der Zeichnung, nach einer dem typographischen Druck entsprechenden Geltendmachung der Contour, das Aufgeben des vergeblichen Versuches, sorgsam mit der Hand ausgemalte Miniaturen nachzuahmen, ist mit Freude und Anerkennung zu begrüßen, weil es ein weiterer Schritt ist zu echt volksthümlichen Bildern nach Art der von den großen Formschneidern des 15. und 16. Jahrhunderts dem Volke gebotenen, die heute in den Mappen der Sammler als Kunstblätter glänzen, obwohl sie ehedem auf Jahrmärkten an groß und klein verkauft wurden und einst die Zimmer der Bauern und Bürger zierten.

Miscellen.

Erinnerungen an die hl. Elisabeth von Thüringen und ihre Tochter, die sel. Gertrud von Altenberg. Unterhalb Wetzlar liegt in einem Seitenthale der Lahn das geschmackvoll restaurirte Schloß Braunfels. Seine vielen Thürme verdanken ihre Entstehung der alten Befestigungskunst. Beim allmählichen Umbau der Burg zum fürstlichen Wohnsitz sind sie geschickt verwendet worden, um malerische Abwechslung in den Oberbau zu bringen. Das mit behaglicher Pracht ausgestattete Innere ist reich an kleinern und größern Denkmälern aus der Geschichte der Fürsten von Solms-Braunfels. Viele ihrer Prinzessinnen führten den Aebtissinnenstab des benachbarten Prämonstratenserklosters Altenberg, das im 12. Jahrhundert gegründet, im folgenden durch die sel. Gertrud (1248—1297) zu hoher Blüthe erhoben, aber 1797 aufgehoben und 1806 als Entschädigung dem Hause Solms überwiesen wurde. Dadurch kam mit dem Archiv auch der Kirchenschatz von Altenberg nach Braunfels, wo er treu gehütet und ehrfurchtsvoll aufbewahrt wird. Daß die sel. Gertrud eine Anzahl Andenken an ihre bereits 1235 heilig gesprochene Mutter besessen und ihrem Kloster als theure Erbschaft vermacht habe, ist selbstverständlich.

Aus ihrem Nachlasse stammt zuerst ein silberner vergoldeter Ring, der als Trauring der hl. Elisabeth bezeichnet wird. Form und Stil bestätigen die Ueberlieferung, insofern beide ihn dem 13. Jahrhundert zuweisen. Eine anmuthige Sage fügt bei, der vom Reif getragene große, violette Glasfluß sei beim Tode des Gemahls der Heiligen gesprungen. Neuere Kritiker, z. B. Ernst aus'm Weerth (Kunstdenkmäler des christlichen Mittelalters in den Rheinlanden III, 54) und Lehfeldt (Die Bau- und Kunstdenkmäler des Regierungsbezirks Koblenz S. 696) bezweifeln, ja läugnen die Echtheit des Ringes wegen der „für eine Frauenhand unzulässigen Größe". Seine Oeffnung ist freilich selbst für den Finger eines starken Mannes übergroß; man wird aber trotzdem die Ueberlieferung festhalten dürfen, wenn man annimmt, daß dieser Ring dazu bestimmt war, über starken Winterhandschuhen getragen zu werden. Manche Ringe des Mittelalters sind viel zu weit, um einfach an den Finger gesteckt zu werden, und es fehlt nicht an Denkmälern, welche Ringe zeigen, die über Handschuhen getragen werden.

Die zweite Erinnerung an die hl. Elisabeth ist ein leider in einem der letzten Jahrhunderte zu einer modernen Kasel zugeschnittener Stoff des 13. Jahrhunderts. Sein rother Grund trägt drei übereinander schreitende Löwen. Sie sind energisch stilisirt und stellen wohl die Wappenfiguren Englands (oder Braunschweigs?) dar. Vielleicht hat eine englische Prinzessin der hl. Elisabeth diesen Stoff als Mantel geschenkt und hat letztere ihn als Wittwe zur Herstellung eines liturgischen Gewandes hingegeben.

Die dritte aus Altenberg stammende Reliquie ist eine vergoldete Schenkkanne aus Silber, „aus welcher die hl. Elisabeth die Armen labte". Der

Deckel trägt die Inschrift: Cantarus s. Elisabeth MCCXXXVII (Kanne der hl. Elisabeth 1237). Der Schreiber dieses hat den Gegenstand selbst nicht untersuchen können. Doch scheint die Angabe Lehfeldts (a. a. O. S. 694), „die jetzt vorhandene (Kanne) sei wohl Fälschung aus dem Anfange des 19. Jahrhunderts", kaum annehmbar, da die Kanne von Fürst Wilhelm von Solms 1803 der protestantischen Kirche des Schlosses als echt überwiesen, von Ernst aus'm Weerth (a. a. O. S. 54) als echt beschrieben und von Ludolff bereits 1732 in der „Sammlung historischer Nachrichten" angeführt ward.

Großes Interesse beansprucht eine 3,81 m lange und 1,59 m breite weißleinene Altardecke des 13. Jahrhunderts, weil sie zu Altenberg von der sel. Gertrud (oder wenigstens unter ihren Augen) gestickt worden ist. Sie zeigt zwischen allerlei pflanzenartigem und architektonischem Beiwerk, zwischen Vögeln und Vierfüßlern die Bilder der Apostel, Scenen aus dem Leben Christi und eine Darstellung, worin die hl. Elisabeth eine Kranke labt. Die Umschrift sagt: Sanctas (!) · Elizabit · Lanc(gravin). Diese und zwei andere, ähnliche, aber wohl um ein Jahrhundert jüngere Leinendecken hat Aldenkirchen 1885 in den „Jahrbüchern des Vereins von Alterthumsfreunden im Rheinlande" beschrieben und durch Abbildungen bekannt gemacht.

Von der sel. Gertrud stammt dann noch ein gut gravirtes romanisches Siegel. Es ist rund, hat 52 mm im Durchmesser und ist vergoldet. Die thronende Gottesmutter hält ihr Kind auf der Linken, während die Rechte ein niedriges Lilienscepter trägt; die Umschrift lautet: S : ecclie : beate : Marie : in : Aldenburc.

Alle diese Gegenstände sind in den Lebensbeschreibungen der hl. Elisabeth und ihrer Tochter entweder gar nicht oder doch nur oberflächlich behandelt. Auch die in Braunfels befindlichen Gemälde mit der Darstellung der Heiligen fehlen in Montalemberts Aufzählung der „Denkmäler der hl. Elisabeth". Die eben jetzt erst zu Schmalkalden aufgedeckten, kurz nach dem Tode der Heiligen († 1231) und noch vor ihrer Heiligsprechung (1235) gemalten Fresken konnte Montalembert natürlich nicht erwähnen. Da sie im 4. Hefte des laufenden Jahrganges der „Zeitschrift für christliche Kunst" beschrieben worden sind, so genüge hier ein Hinweis auf diese Publikation. Jene Fresken zieren die Unterkirche einer von der Heiligen gestifteten Kapelle. Vielleicht ward sie gegründet und ausgemalt, weil der Landgraf hier von seinen Verwandten Abschied nahm.

Der Hinblick auf die Thatsache, wie treu das Andenken der Heiligen bewahrt wird, erfüllt das katholische Herz mit Freude und Genugthuung. Die Wartburg und Eisenach, Marburg und Altenberg, jetzt auch Schmalkalden und Braunfels freuen und rühmen sich noch heute, nach mehr als 600 Jahren, der Erinnerungen an eine arme, verstoßene Wittwe, die im 24. Lebensjahre starb. Ist es nicht, als ob ein Strahl der Unvergänglichkeit Gottes auf seine treuen Diener und Dienerinnen falle, und die Pfade, auf denen sie gewandelt, sowie die Dinge, welche sie berührt, dauernd verkläre?

Max Müller ein neuer Coppernicus? Max Müller liebt es, seine Anschauungen in recht überraschende Bilder und Vergleiche zu kleiden, und wir

werden es dieser Vorliebe wohl zuschreiben dürfen, wenn er zur Beleuchtung der glänzenden Ergebnisse seines Studiums der „natürlichen Religion" den Leser plötzlich in die stille Wohnung „jenes einsamen Philosophen im Norden" führt, nach dessen Namen sich eine neue Weltanschauung nennt. Vor dem ahnenden Blicke des Schöpfers der vergleichenden Religionswissenschaft scheint sich das Bild „einer Umwälzung in der Welt des Denkens" zu entrollen, die ihresgleichen nur in jener Umwälzung findet, welche durch das coppernicanische System herbeigeführt wurde. Max Müller findet „die Erwägung lohnend", ob nicht das Studium der natürlichen Religion „einen ähnlichen Umschwung in unserer Welt des Denkens veranlassen, zu einem ähnlichen Fortschritt in unserer Kenntniß vom Universum, ja in unserer Kenntniß von uns selbst hinführen wird".

Einen äußern Anlaß zu dieser Erwägung boten „die Angriffe unfreundlicher Kritiker", welche die Frage anregten: „Was für Nutzen können Vorlesungen über den Ursprung und die Geschichte der alten oder sogen. natürlichen Religionen der Menschheit bringen?" Unter der Ueberschrift: „Was kommt dabei heraus?" beantwortet Max Müller diese Frage in der letzten Vorlesung seiner Gifford Lectures über „Physische Religion". Er meint, überraschen könne es keineswegs, daß ein Versuch zur Einführung eines ganz neuen Forschungszweiges, die Erforschung abgestorbener Religionen, bei den Reformirern des Unterrichts eher alles andere als eine freundliche Aufnahme gefunden habe, in einem Augenblick, da man „allen alterthümlichen Plunder und klassischen Kehricht" hinausfegen wolle. Manchen scheine alles verwerflich, „was nicht auf den ersten Blick praktisch nützliche und geldeinbringende Ergebnisse aufweisen kann". Auf diese „praktisch nützlichen und geldeinbringenden Ergebnisse" muß wohl der Gifford Lecturer verzichtet haben. Uneigennützig suchte er seit einer Reihe von Jahren „nach besten Kräften den hochherzigen Plan des Stifters auszuführen". Denn er tröstet sich mit dem Schicksal Faradays, „der als armer Mann starb; aber die Welt ist durch seine Arbeiten reicher und heller geworden". Reicher und heller wird auch die Welt durch das Studium der natürlichen Religion werden, mag man dasselbe auch als Zeit- und Verstandesvergeudung verspotten. „Wir wissen ja heutzutage, wie oft in der Weltgeschichte die Arbeiten des geduldigen Forschers, die seine Zeitgenossen als reine Zeit-, Geld- und Verstandesvergeudung verspotteten, schließlich der Welt einige ihrer werthvollsten Errungenschaften gegeben haben." Zu diesen „werthvollsten Errungenschaften" werden unzweifelhaft die Resultate der vergleichenden Religionswissenschaft zählen. Sollten auch dergleichen Bestrebungen „zu Zeiten selbst in den Augen alter und ehrlicher Reformatoren gefährlich erscheinen", so wird dies ihren Erfolg nicht aufhalten. M. Müller würde höchstens das Los des Coppernicus theilen, der ja „von seinen Amtsbrüdern in Frauenburg als sonderbarer und sogar als gefährlicher Mensch betrachtet wurde". „Und doch ist kaum jemals eine größere Umwälzung in der Welt des Denkens herbeigeführt oder ein wichtigerer Fortschritt in unserer Kenntniß vom Universum, ja in unserer Kenntniß von uns selbst gemacht worden." Coppernicus bewies, daß wir und unsere Erdkugel nicht, wie wir uns einbildeten, den Mittelpunkt der Welt ausmachten, sondern daß wir uns mit dem Platze begnügen müßten, der uns neben andern Planeten

angewiesen ist, welche sich alle in größerer oder kleinerer Entfernung um eine centrale Sonne drehen.

Der Oxforder Gelehrte will uns zeigen, daß wir keinen Grund hätten, „auf den Besitz einer übernatürlichen Religion so stolz" zu sein, ja daß wir hierin nur jenen „eingebildeten Erdebewohnern" glichen, welche in naivem Selbstbewußtsein tellus zum Mittelpunkt des Weltsystems machten. Auch unsere „sogenannte" übernatürliche Religion sei nur einer jener zahlreichen Planeten, die sich alle „in größerer oder kleinerer Entfernung um eine centrale Sonne drehen". Wir werden uns „mit dem Platze begnügen müssen, der uns neben andern Planeten angewiesen ist". Das Studium der natürlichen Religion wird uns lehren, „daß auch unsere eigene Religion, so vollkommen sie auch sein mag, nur eine unter vielen Religionen ist, die sich alle in größerem oder geringerem Abstand um eine centrale Wahrheit bewegen". Was wir unter den Begriff „übernatürlich" zu fassen pflegen, ist in Wirklichkeit nur das Erzeugniß einer kindlichen Naturvorstellung über Dinge, welche den frühesten Beobachtern „als fürchterlich, als Grund zur Bestürzung, als wahrhaft wunderbar, als übernatürlich erschienen". „Gerade in diesen Naturerscheinungen, dem Himmel, der Sonne, dem Feuer und dem Sturm, die uns so natürlich, so gewöhnlich, so allgewohnt vorkommen, erblickten jene Menschen zum erstenmal etwas, was sie aus ihrem thierischen Stumpfsinn aufrüttelte, was sie fragen ließ: Was ist das? Was bedeutet das alles?" Ihr Fassungsvermögen, das eben erst „aus thierischem Stumpfsinn aufgerüttelt war", deutete dieses Etwas als übermenschlich, göttlich. So ist der Begriff „übernatürlich, übermenschlich, göttlich" nur das Erzeugniß des eben erst aus thierischem Stumpfsinn aufgerüttelten menschlichen Geistes. Das Studium der natürlichen Religion gibt uns die Lehre, „daß vieles, was wir zum Uebernatürlichen zu rechnen geneigt sind, in Wahrheit in der Entwicklung jeder Religion vollkommen natürlich, vollkommen verständlich, ja absolut unvermeidlich ist". Die Erforschung derselben lehrt uns, „daß die Religion natürlich, daß sie real, daß sie unvermeidlich und daß sie universal ist"; „daß es einen festen Fels gibt, auf den alle Religion, heiße sie natürlich oder übernatürlich, gegründet ist". Sie lehrt uns, daß unsere „übernatürliche" Religion als solche keinen Vorzug vor „den sogen. falschen oder heidnischen Religionen" besitzt, „daß auch andere Religionen alles für das Heil Nothwendige enthalten". Das sind allerdings überraschende Ergebnisse, „überraschend und störend", selbst nach Müllers Zugeständniß. „Gleich den meisten Dingen aber, die uns aus der Ferne erschrecken, verlieren sie ihren Schrecken, wenn wir ihnen nur erst ins Gesicht schauen, ja sie erweisen sich sogar oft als ein wahrer Segen für die, die ehrlich mit den Schwierigkeiten kämpfen und ringen." „Verlieren wir durch solche Ergebnisse etwas?" ruft M. Müller aus. „Ich sehe nicht, daß etwas verloren sei, wohl aber sehe ich viel, was gewonnen ist. Ebenso wie durch die coppernicanische Entdeckung werden wir auch durch diese Entdeckung Bescheidenheit und Dankbarkeit empfinden lernen: Bescheidenheit, weil wir finden, daß auch andere Völker betreffs dessen, was jenseits dieser endlichen Welt liegt, nicht in voller Finsterniß gelassen waren; Dankbarkeit dafür, daß uns viele von den Kämpfen

erspart worden sind, die andere Völker bei ihrem Suchen nach Gott durchzumachen hatten."

Solche Sätze lassen zur Genüge die Ziele erkennen, welchen die Müllerichen Studien zustreben. Wie ein Hohn klingt es dann aber, wenn er nach Feststellung solcher „überraschenden und störenden Thatsachen" seiner ehrlichen und aufrichtigen Hochachtung vor der sogen. übernatürlichen Religion Ausdruck verleihen will. „Es würde einfach eine Unehrlichkeit auf meiner Seite sein, wollte ich mit meiner Ueberzeugung hinter dem Berge halten, daß die von Christus verkündete Religion, soweit sie noch frei ist von allen kirchlichen Hecken und Verschanzungen, die beste, reinste und wahrste Religion ist, die die Welt jemals gekannt hat." Also ein Christenthum „ohne kirchliche Hecken und Verschanzungen", „ohne kirchliche Außenwerke", „ohne kirchliche Befestigungen" — entzückende Originalität des Ausdrucks, bestechend für alle jene, die in M. Müller den feinen Stilisten, den klassischen Schriftsteller verehren. Aber was steckt hinter jenem christlichen Bekenntniß „von der besten, reinsten und wahrsten Religion" ohne die „kirchlichen Hecken"? Der krasseste Naturalismus. Zu jenen „kirchlichen Hecken und Verschanzungen" rechnet nämlich M. Müller vor allem das wirkliche Festhalten an dem Uebernatürlichen und an dem Wunder. Der Oxforder Gelehrte räth den Apologeten des Christenthums dringend an, doch mit solchen „Verschanzungen" aufzuräumen. „Wenn Sie die Angriffe prüfen, die auf die Religion gemacht sind, welche haben sich als die gefährlichern erwiesen, — die auf die natürliche oder die auf die übernatürliche Religion?" Entziehen wir also jenen Gegnern die schärfste und schneidigste Waffe, indem wir uns von dem Glauben an das Uebernatürliche lossagen. „Die natürliche Religion ist die einzige uneinnehmbare Schutzwehr gegen den Atheismus." Das Gegentheil ist „eine Orthodoxie, die die gefährlichste von allen Ketzereien werden kann". Unverhohlen fordert M. Müller auf, die letzten jener „kirchlichen Außenwerke" abzutragen, welche die Reformation noch stehen gelassen. „Das Christenthum, dem allein, wenigstens bei uns, der Name einer übernatürlichen Religion zugestanden werden dürfte, ist während der 19 Jahrhunderte seiner Existenz mit vielen kirchlichen Außenwerken umgeben worden. Manche von diesen Außenwerken wären wahrscheinlich besser niemals erbaut worden. Als sie aber angegriffen wurden und übergeben werden mußten, da ist das Christenthum unerschüttert geblieben, ja es ist durch die Uebergabe derselben eher gestärkt als geschwächt worden. Die Reformation fegte ein gutes Theil dieser kirchlichen Befestigungen und Verschanzungen hinweg, und der Geist der Reformation, so sehr er auch, wie man glaubte, damals die wichtigsten Interessen des Christenthums bedrohte, hat nie mehr geruht und wird nie mehr ruhen."

Allein es scheint, als habe M. Müller selbst „in dem Heimatlande von Knox, in dem Lande, wo seit jeher freier Gedanke und freie Rede eine Heimstätte hatte", einige „redliche und fromme Geister" gegen sich, welche „den reformatorischen Geist" und seine schönste Blüthe, das Studium der natürlichen Religion, ersticken möchten. Beruhigend ruft er ihnen zu: „Es kann kein Zweifel darüber herrschen, daß die freie Forschung viele Dinge hinweggefegt hat und hinwegfegen wird, die aufs höchste geschätzt worden sind, ja die von vielen

redlichen und frommen Geistern für wesentlich gehalten wurden. Und doch, wer will sagen, daß das wahre Christenthum, das Christenthum, das man an seinen Früchten erkennt, jetzt weniger lebenskräftig ist, als es jemals zuvor gewesen ist?" Eine Frucht dieses lebenskräftigen Christenthums ist unzweifelhaft Müllers Bekenntniß: „Wir können jetzt die Worte, die vor Jahrhunderten für uns festgesetzt worden sind und die wir in unserer Jugend auswendig gelernt haben: ‚Ich glaube an Gott den Vater, Schöpfer Himmels und der Erden', mit einem neuen Gefühl wiederholen, mit der Ueberzeugung, daß sie nicht nur den Glauben der Apostel oder ökumenischer Concile ausdrücken, sondern daß sie das Glaubensbekenntniß der ganzen Welt enthalten, das auf verschiedene Weisen ausgedrückt wird und in Tausenden von Sprachen erklingt, das aber immer dieselbe fundamentale Wahrheit als Kern enthält." Das ist die große coppernicanische Entdeckung des Begründers der vergleichenden Religionswissenschaft, die centrale Wahrheit, um die sich die vielen Religionen, darunter auch die sogen. übernatürlichen, wie um eine centrale Sonne „in größerem oder geringerem Abstand" drehen. „Leider verhält es sich mit vielen von uns noch so, wie es sich vor alters mit den Juden verhielt. Sie beanspruchten immer Exclusivität und Ausnahmestellung, sie dürsteten immer nach etwas Uebernatürlichem und Wunderbarem. Sie allein, meinten sie, wären das erwählte Volk Gottes." Aehnlich dächten jene Christen, die für sich allein die erlösende Wahrheit im Glauben an Wunder und Uebernatürliches in Anspruch nähmen; sie begnügten sich nicht mit dem Platze, der ihnen neben andern Planeten angewiesen sei. „Und doch sind die Stifter der drei größten Religionen der Welt, so sehr sie auch in andern Punkten voneinander abweichen mögen, in einem Punkte einig, nämlich in ihrer Verurtheilung dieser Sucht nach dem Wunderbaren und dem fälschlich sogen. Uebernatürlichen." Christus der Herr in einer Reihe mit Mohammed und Buddha: dies allein zeigt genügend, zu welcher Stellung der Heiland der Welt bei M. Müller herabgesunken ist! Unsere Leser werden begierig sein zu erfahren, wie denn der Oxforder Gelehrte seine These „Verurtheilung der Wunder durch Christus" beweist. Nun, nach einem Beweise darf man eigentlich nicht fragen. Etwas, was einem solchen ähnlich sieht, finden wir in folgenden Worten: „Und was sagte der Stifter des Christenthums, als er aufgefordert wurde, Wunder in dem Sinne, wie die Menge sie sich dachte, zu thun? ‚Diese böse und ehebrecherische Art begehrt ein Zeichen.' Und ein andermal: ‚Wenn ihr nicht Zeichen und Wunder sehet, glaubet ihr nicht.'" Wem sollten diese beiden Schriftworte nicht genügen, um den von Max Müller in aller Form aufgestellten Satz begründet zu finden: Verurtheilung der Wunder durch Christus! Wir brauchen unsere Leser nicht daran zu erinnern, daß der Messias gerade an jenen von Müller angezogenen Stellen auf die Fülle der Wunder hinweist, mit welchen sich das böse und ehebrecherische Geschlecht nicht zufrieden gab, und daß er schon in den nächsten Worten unter dem Zeichen des Jonas das größte aller Wunder, seine Auferstehung, als entscheidende Bekräftigung in Aussicht stellte. Lag es etwa in der Absicht Müllers, mit dem vollen Text „hinter dem Berge zu halten"? Dies würde ein eigenthümliches Licht auf die Redlichkeit des Forschers werfen, „der", so rühmt er von Coppernicus,

„wie jeder wahrhafte Forscher einfach die Wahrheit liebte". Wir wollen indessen dies zur Ehre des Lecturer nicht annehmen; dann aber stehen wir nur der beschämendsten Oberflächlichkeit gegenüber. Dieselbe entspricht allerdings dem ganzen Charakter der Gifford Lectures über „Physische Religion".

Der Gründlichkeit seiner Forschungsmethode stellt dort M. Müller kein günstiges Zeugniß aus. Es verräth die ganze Seichtigkeit seiner Auffassung, wenn er über das Wunder schreibt: „Solche Aeußerungen von den Stiftern der drei großen Religionen müssen uns auf jeden Fall veranlassen, einmal inne zu halten und zu überlegen, was zu Anfang der wahre Sinn eines Wunders war. Es war nicht das Uebernatürliche, das in den Rahmen des Natürlichen gezwängt und dem Natürlichen untergeschoben werden sollte, sondern es war das als übernatürlich wahrgenommene Natürliche; es war das Innewerden einer neuen und tiefern Bedeutung sowohl in den Werken der Natur, wie in den Thaten begeisterter Menschen; es war die Erkenntniß des in das Licht der Alltäglichkeit reflectirten Göttlichen." Bezeichnend ist es auch, daß sich der Gelehrte auf das Geschwätz — man verzeihe uns diesen Ausdruck — des französischen Philosophen und Dichters Amiel beruft, der schreibt: „Das Vorhandensein eines Wunders hängt viel mehr ab von dem Subject, das es sieht, als von dem Object, das gesehen wird. Ein Wunder ist eine seelische Wahrnehmung, das Erschauen des Göttlichen hinter der Natur. Für den Gleichgiltigen gibt es kein Wunder. Nur religiöse Seelen sind fähig, in gewissen Ereignissen den Finger Gottes zu erblicken."

Ist nun schon die pietätlose Gleichstellung von Christus mit Buddha und Mohammed für die wahren Gesinnungen des Oxforder Gelehrten sehr bezeichnend, so muß die Behandlung der jungfräulichen Geburt des Heilandes jedes christliche Gefühl auf das tiefste verletzen. Aus dem Bestreben, „das kirchliche Außenwerk" des Uebernatürlichen hinwegzufegen, fließt der Satz: „Vieles, was uns in den Annalen der Religionen des Alterthums als übernatürlich dargestellt wird, löst sich, von diesem Gesichtspunkte aus betrachtet, in etwas ganz Natürliches auf. So gelangen z. B. mit der Zeit die meisten, wenn nicht alle Religionen, dahin, daß sie in ihren Stiftern höhere Wesen erblicken, übermenschliche oder göttliche Wesen in dem Sinne, den die alte Welt diesen Worten beizulegen pflegte. Eine gewöhnliche Geburt wurde daher für sie als nicht genügend erachtet und in vielen Fällen ebensowenig ein gewöhnlicher Tod. Das ist alles ganz natürlich, es ist fast naturnothwendig." So sei es Buddha, Mahavera, so Mohammed und andern noch weit jüngern Religionsstiftern ergangen. „Buddha ist sicher das erstgeborene Kind seiner Mutter, und in diesem Sinne hießen erstgeborene Kinder oft die Kinder jungfräulicher Mütter. So heißt auch Moses im Talmud der Sohn einer Jungfrau." Solche Mythen gehören zu „den zufälligen Entartungen, denen die historischen Urkunden in den Händen schwacher Menschen, mögen sie Laien oder Priester heißen, ausgesetzt sind". Ihren Einfluß übt hier „die dichterische Tendenz des Menschen, die ohne einen Gedanken an Betrug unwiderstehlich fortgerissen wird zu diesen fabulirenden Darstellungen von der Geburt großer Herren und Propheten, sogar solcher, die selbst dem Gedanken im höchsten Grade abgeneigt waren, zur Bestätigung der Wahrheit

ihrer Lehren an Zeichen und Wunder zu appelliren". Zu letztern rechnet Max Müller auch Christus. „Sollen wir uns also bedenken, denselben Ursprung auch den Berichten von Christi Geburt zuzuschreiben, die in einigen von den apokryphen Evangelien erhalten wurden, während einige davon thatsächlich, wir wissen nicht durch welche Kanäle, ihren Weg auch in zwei unserer synoptischen Evangelien gefunden haben? Wenn wir an den erhabenen Charakter von Christi Lehre denken, dürfen wir uns da nicht wiederum fragen: Was würde er wohl gesagt haben, wenn er die Fabeleien über seine Geburt und Kindheit gekannt hätte, oder wenn er hätte denken können, daß sein göttlicher Charakter jemals von der historischen Wahrheit der Evangelia infantiae abhängig gemacht werden würde?" Es klingt wie Blasphemie im Munde Müllers, wenn er noch von „dem erhabenen Charakter der Lehre Christi", von „dem göttlichen Charakter seiner Person" spricht. „Die Wunder sind oft zeitweilige Hilfsmittel für den Glauben genannt worden; aber sie haben sich ebenso oft als Steine des Anstoßes für den Glauben erwiesen, und niemand würde in unsern Tagen zu behaupten wagen, daß die von irgend einer Religion verkündete Wahrheit mit gewissen wunderbaren Ereignissen stehe und falle, die wahr sein können oder auch nicht, die von den Jüngern von Buddha, Christus und Mohammed richtig aufgefaßt worden sein mögen oder nicht."

Unsern Lesern liegen hier einige Früchte des „wahren" Christenthums Max Müllers vor, „des lebenskräftigen Christenthums", das man, wie er schreibt, an seinen Früchten erkennt, des Christenthums ohne Offenbarung, des Christenthums ohne Glauben an das Uebernatürliche. Daß ein solches, seiner göttlichen Würde entkleidetes Christenthum sich mit einem Platz neben allen andern Religionen begnügen muß, gestehen wir dem berühmten Gelehrten gerne zu. Um die Ehre einer solchen Entdeckung werden ihn wohl auch wenige beneiden. Es will ja den Anschein gewinnen, als solle auch darin Max Müller „dem einsamen Philosophen im Norden Deutschlands" gleichen, daß nur wenige sich zu seiner befreienden Auffassung emporschwingen können. „Wenn ich mir die Welt ansehe, so wie sie ist, so muß ich oftmals bekennen, daß es den Anschein hat, als lebten wir 2000 Jahre vor, nicht nach Christus."

Nun, wenigstens eine Anzahl von Brahmanen und Gelehrten Indiens sind mit ihm fortgeschritten und stehen ihm treu zur Seite. In einem von der Münchener „Allgemeinen Zeitung" als „hochinteressant" bezeichneten Glückwunschschreiben zu Max Müllers fünfzigjährigem Doctorjubiläum (1. September 1893) versichern sie: „Das verflossene halbe Jahrhundert hat sich ausgezeichnet durch das kräftige und ununterbrochene Streben europäischer Denker, sich von den Fesseln der nationalen und religiösen Vorurtheile zu befreien und die Idee der wesentlichen Einheit des Menschengeschlechts ihrer Verwirklichung näher und näher zu bringen ... Ihre (Müllers) Sammlung von Uebersetzungen der heiligen Bücher des Orients wird dazu dienen, im Geiste der Leser die Ueberzeugung zu wecken und zu stärken, daß die Wahrheit nicht das Monopol eines einzigen Volkes ist. Wir sehen in diesen Büchern die langsame Entwicklung religiöser Ideen und die verschiedenen Stadien derselben, wie sie durch verschiedene Völker oder durch dasselbe Volk zu verschiedenen Zeiten verwirklicht worden sind. Das

von uns schon erwähnte Streben nach Einheit im religiösen Denken der Menschheit hat dadurch einen starken Aufschwung erhalten." Diese Bundesgenossenschaft gönnen wir dem Leipziger Doctor und Oxforder Professor; allein um die der gläubigen Christen möge er sich, wenigstens solange er dem geoffenbarten Christenthum Hohn spricht, nicht bewerben!

Zoologisches aus alter Zeit. Haben die beiden europäischen Wildrinder, der Wisent (Bison europaeus) und der Ur (Bos primigenius) noch in historischer Zeit auf unserem heimatlichen Boden nebeneinander gelebt? Einen neuen Beitrag zur bejahenden Antwort auf diese Frage hat kürzlich Dr. Albert Girtanner in den Schriften Ekkehards IV. entdeckt, der um das Jahr 1000 Mönch und Magister scholarum im Stifte St. Gallen war. Derselbe hat uns in seinen Benedictiones ad mensas alle jene Thiere namhaft gemacht, welche damals auf der Klostertafel erschienen. „Dieses Document", sagt Professor Konrad Keller, „ist für die Naturgeschichte höchst werthvoll; denn der Küchenzettel eines Klosters ist mindestens so zuverlässig wie das beste naturhistorische Handbuch." (Die Alpenthiere im Wechsel der Zeit [Leipzig 1892] S. 15.)

Nach Ekkehards Zeugniß wurde dazumal das Rindfleisch des Klosters St. Gallen auch von zwei wilden Ochsen, von dem Urus oder Urstier und von dem Vesons cornipotens oder Wisent geliefert. Ebenfalls mußte dafür ein gewisser Bos sylvanus herhalten, unter welchem vermuthlich das verwilderte Hausrind zu verstehen ist. Unter dem Urstier haben wir uns jenen großköpfigen Stier mit mächtigem Gehörn vorzustellen, der in Heinrich Pantaleons „Moscoviter wunderbare Historien" (1563) abgebildet ist und die Achtung heischende Ueberschrift trägt: „Ich bin der Urus, so von den Polen ein Tur, von den Teutschen ein Auror, auch bisshar von den Unverstendigen ein Bison genennet worden." Der Wisent dagegen ist dem amerikanischen Bison ähnlich, langmähnig, mit kleinem Gehörn an dem riesigen Kopfe. Sein Bild trägt in den genannten Moscoviter Historien die Ueberschrift: „Ich bin ein Bison, so von den Polen ein Suber, von den Teutschen ein Bisont oder Damthier, von den Unverstendigen ein Aurox geheissen worden."

Im 16. Jahrhundert fanden sich beide Wildstiere noch in Polen vor, während sie aus unserer deutschen Heimat schon früher verschwanden. Heute fristet der Wisent sein Dasein nur noch im Walde von Bialowitsch in Russisch-Litauen, im Forste von Mezerzitz in Schlesien und auf einigen wilden kaukasischen Bergen. Der Ur war nicht so glücklich. Er ist bereits seit dem 17. Jahrhundert nicht mehr unter den Lebenden. 1627 starb die letzte Urkuh in den Forsten von Jaktorowka in Massowien.

Aber der alte Urstier ist nicht spurlos untergegangen; er lebt noch fort in seinen cultivirten Nachkommen. Während man keine zahme Rinderrasse kennt, die vom Wisent abstammt, hat die stärkste und größte Form des europäischen Hausrindes den Ur zum Ahnherrn. Verhältnißmäßig rein hat sich die Gestalt dieses Bos primigenius in dem holländischen, friesischen, podolischen und romanischen Rind sowie in dem englischen Parkrind erhalten; allerdings sind es nur Miniaturausgaben des alten Auerochsen. Die großhörnigen Ochsen Siciliens

sind nach Keller das getreueste Conterfei des polnischen Urs; vielleicht dürfen auch die Ochsen des Pusterthals in Tirol auf diese Ehre einigen Anspruch erheben.

Eine weiter entwickelte Culturrasse des europäischen Rindes, die ebenfalls auf den Ur zurückgreift, ist das „Fleckvieh“ der Westschweiz. Sie hat die dem alten Ur ähnlichere schwere Rinderform, die wir soeben erwähnten, aus den Schweizeralpen fast ganz verdrängt. Wieviel Zeit verflossen ist, seitdem der Mensch aus dem wilden Urstier diese Rasse gezüchtet, läßt sich schwer bestimmen. Sie ist jedenfalls schon sehr alt; denn sie findet sich bereits als Frontosus-Rind in den Torfmooren des südlichen Skandinaviens.

Räthselhafter ist eine dritte europäische Rinderrasse, das hauptsächlich in dem centralen und östlichen Theile der Alpen lebende „Braunvieh“. Sie ist nicht bloß von zarterem, kleinerem Körperbau und stets einfarbig, sondern sie weicht auch in der Schädelform und dem Gehörnansatz so sehr vom Ur und dessen zahmen Culturrassen ab, daß man eine specifische Verschiedenheit annehmen muß. Auch diese Rinderform lebte bereits in prähistorischer Zeit in Europa, jedoch nur als Hausthier des Menschen. Wir begegnen ihr bereits in der Pfahlbautenzeit, wo sie als kleine „Torfkuh“ das älteste Hausrind war, noch älter als die schwere, großhörnige Rasse, die aus dem Urochsen hervorging. Schon damals waren die Unterschiede im Knochenbau zwischen dem zahmen Urrind und dem Torfrind so scharf ausgeprägt wie heute.

Bei den zahlreichen Resten, welche das Torfrind (Bos brachyceros) als uraltes Herdenthier des Menschen hinterließ, muß es um so mehr befremden, daß man keine wildlebende Art fand, die ihm entspräche und von der es abzuleiten wäre. Wo haben wir die Vorfahren dieser ältesten zahmen Rinderrasse zu suchen? Keller glaubt, das über Asien und Afrika weit verbreitete indische Buckelrind (Zebu) hierfür ansehen zu müssen. Diese Rinderart ist viel anpassungsfähiger als das Urrind; sie gedeiht in den Niederungen der Tropen ebensogut wie in den Hochalpen Abessiniens bis zu einer Höhe von 3700 m. Manche Rassen, deren drei schon im Alterthum nach Nordafrika kamen, haben den Buckel verloren, und diese höckerlosen Zebus sind nach Rütimeyer und Keller als die nächsten Verwandten der alteuropäischen Torfkuh und des Braunviehs der Gegenwart zu betrachten. Liegt die Heimat des ältesten europäischen Hausrindes im Südwesten, so ist es sehr wahrscheinlich, daß schon unsere ersten Vorfahren aus der Urheimat des Menschengeschlechtes das zahme Hausrind mitgebracht haben.

Das Alter der Viehzucht in Europa, auf welches diese thatsächlichen Spuren hinweisen, zeigt uns den europäischen Ureinwohner in einer ganz andern Gestalt als die darwinistische Entwicklungstheorie. Es zeigt ihn uns nicht als einen kaum zum Gebrauch der Vernunft gelangten Affenmenschen, sondern bereits als den weisen Beherrscher der umgebenden Natur, der den wildesten, an Körpergröße und Körperkraft ihm weit überlegenen Thieren sein friedliches Joch aufgelegt hat.

Bibel und Assyriologie.

Es ist oft von assyrischen Bibliotheken und von babylonischer Literatur die Rede. Allein nur ein geringer Theil der Ueberreste assyrischer und babylonischer Cultur ist bisher aus jahrtausendaltem Schutte ausgegraben; von der Menge der ausgegrabenen Thontäfelchen ist nur ein Theil registrirt, entziffert und erklärt; die Forschung ist noch in beständigem Fluß; neue Funde haben wiederholt frühere Erklärungen umgestoßen und modificirt; mit der Zahl der Fachgelehrten, welche sich dem schwierigen Gebiete zuwandten, ist auch die Zahl abweichender Meinungen und Erklärungsversuche gewachsen. Ein auch nur einigermaßen abschließendes Bild über das Geistesleben und die gesamte Cultur der beiden alten Reiche läßt sich deshalb heute aus den vorhandenen Bausteinen noch nicht gewinnen. Alle hierauf zielenden Versuche sind verfrüht, und alle kühn assertorischen Culturschilderungen aus jener Zeit sind zahlreichen Irrungen ausgesetzt. Manche bedeutsamen Umrisse zu einem derartigen Culturbilde sind indes festgestellt und haben hinwieder die Angaben des Alten Testaments theilweise bestätigt, theilweise erklärt und erweitert. Ergebnisse dieser Art, von weittragender Bedeutung, hat schon Schrader [1] in trefflicher Weise zusammengestellt. Eine überaus werthvolle Bereicherung finden dieselben in dem kürzlich erschienenen gediegenen Werke von Basil. T. A. Evetts [2], der als Beamter der Assyrischen Abtheilung des British Museum selbst an der Erforschung der neuesten Funde in hervorragender Weise betheiligt war. Indem wir sein Werk als die reichhaltigste populäre Uebersicht über dieses Forschungs-

[1] Die Keilinschriften und das Alte Testament, von Eberhard Schrader. 2. Aufl. Gießen, Ricker, 1893.

[2] New Light on the Bible and the Holy Land, being an Account of some Recent Discoveries in the East, by *Basil. T. A. Evetts*. M. A. Formerly of the Assyrian Department, British Museum. London, Cassel and Co, 1892. XXIV and 469 p. 8⁰. — Der Verfasser ist unlängst in den Schoß der katholischen Kirche zurückgekehrt, und seine Darstellung ruht auf durchaus kirchlichem Standpunkt.

gebiet der Aufmerksamkeit unserer Leser empfehlen, wollen wir versuchen, aus dem umfangreichen Material das hervorzuheben, was für die weitesten Kreise von Interesse sein dürfte.

I.

Ueber die Weltschöpfung bieten die bis jetzt aufgefundenen Thontäfelchen nur sehr dürftigen Aufschluß. Es sind fast nur kurze, meist unzusammenhängende Bruchstücke, aus denen sich keine klare Vorstellung von den dahinbezüglichen ältesten Ueberlieferungen gewinnen läßt[1]. Nach den vorliegenden Fragmenten hätten die „Wasser des Abgrundes" von Ewigkeit existirt, und wäre Himmel und Erde aus ihrer Trennung hervorgegangen. Der Name des „Meeres" oder der „Tiefe" ist derselbe, den der biblische Schöpfungsbericht gebraucht: „Und Finsterniß lagerte über dem Angesichte des Abgrundes (der Tiefe); und der Geist Gottes schwebte über dem Angesichte der Wasser." Die Trennung des Lichtes von der Finsterniß findet sich symbolisirt in dem Kampfe des Gottes Merodach mit dem Drachen des Abgrundes. Nach langem Kampf auf Tod und Leben überwindet der Gott endlich den Drachen, reißt ihn in Stücke und baut aus seinen Gliedern Himmel und Erde auf. Die Weltschöpfung wird aber auch mitunter dem Gotte Ea zugeschrieben, der den Namen des „Töpfers" führt, weil er den Menschen aus Lehm gebildet; entsprechend dem Boden, den die Babylonier in dem Alluviallehm ihrer sumpfigen Wiesen vor sich hatten, bedeutet das Wort, welches das Material des Menschenleibes bezeichnet, „Lehm", während das entsprechende in der Bibel „Staub" bedeutet. Andere Tablets berichten über den Ursprung der Sternenwelt. Der Nacht wurde der Mond als Leuchte gegeben. Zeiten und Jahreszeiten wurden geschieden. Der Zenith wurde in die Mitte des Himmels gesetzt, dem Norden und Süden seine Stelle angewiesen.

Auch für das Paradies sind Andeutungen vorhanden. Das Wort „Eden", für den Hebräer ein Fremdwort, bedeutet im Babylonischen „Feld" oder „Ebene". Der Ausdruck „Lebensbaum" hat sich weder auf assyrischen noch babylonischen Tablets gefunden; dagegen weisen sowohl Basreliefs als cylindrische Siegel und Schmuck auf Prachtgewändern eine Darstellung auf, welche demselben zu entsprechen scheint, nämlich das symbolische Bild eines heiligen Baumes, der mitunter von zwei geflügelten Gottheiten,

[1] Ueber dieselben liegt eine ganze Literatur vor. Das Beste bietet P. Jensen, Die Kosmologie der Babylonier. Mit einem mythologischen Anhang und drei Karten. Straßburg, Trübner, 1890.

rechts und links, bewacht wird. Ebenso findet sich kein Wort, das dem hebräischen „Cherubim“ entspräche[1]; aber die geflügelten Wesen mit Menschenköpfen, welche die Portale der assyrischen Paläste schmückten, haben eine gewisse Verwandtschaft mit den Gestalten, welche die israelitische Bundeslade behüteten, und mit den wunderbaren Thiergestalten in Ezechiels Vision.

Ganz abweichend von dem durch George Smith in Ninive aufgefundenen Schöpfungsbericht lautet ein anderer, den Pinches in einer zweisprachigen Zauberformel (akkadisch mit assyrischer Uebersetzung) entdeckte. Der Bau der vorzüglichsten Städte und Tempel wird hier in die Zeit der Schöpfung selbst gerückt.

„An diesem Tage wurde Eridu[2] gemacht, wurde E-sagila[3] erbaut;
E-sagila, welchen der Gott Lugal-du-azaga mitten im Abgrund gegründet hatte.
Babylon wurde gebaut, E-sagila wurde vollendet.
Er machte die Götter und die Geister[4] zugleich.
Er verkündete aus den Höhen den Namen der ruhmreichen Stadt, der Wohnung, welche Freude verleiht ihren Herzen.
Merodach band zusammen ein Fundament neben den Wassern;
Er machte Staub und goß ihn aus mit der Fluth,
Damit die Götter weilen möchten in einer Wohnung, die Freude bringt ihren Herzen.
Er schuf die Menschen;
Die Göttin Aruru schuf die Familie der Menschen zusammen mit ihm.
Er machte die Thiere des Feldes und die lebenden Wesen in den Feldern.
Er schuf den Tigris und den Euphrat und setzte sie an ihren Platz.
Er rief sie bei ihrem Namen voll Huld.
Er schuf das Gras, die Pflanzen der Niederung, das Röhricht und den Wald.
Er schuf das Grün der Ebenen,
Die Länder, die Seen, das Dickicht,
Den Ochsen, den jungen Ochsen, die Kuh und das Kalb.
. . . .
Er legte die Ziegelsteine, er machte die Balken,
Er errichtete das Haus, er baute die Stadt,
Er baute die Stadt, er machte die Fundamente glorreich.
Er baute die Stadt Niffer; er baute E-kura, den Tempel.
Er baute die Stadt Erech; er baute E-ana, seinen Tempel.“

---

[1] Lenormant behauptete, in der Sammlung von Clercq eine Darstellung geflügelter Wesen mit der Unterschrift chirubu gesehen zu haben. In der seither von Clercq und Ménant veröffentlichten Collection de Clercq (Paris 1885) findet sich jedoch eine Darstellung mit diesem Worte nicht.

[2] Die Transscriptionen der Eigennamen sind nach Evetts gegeben, obwohl, wie mir P. Straßmaier mittheilt, mehrere anders gelesen werden können.

[3] Der große Tempel des Bel in Babylon. [4] Anunnaki.

Einige Stellen erinnern durch eine gewisse Aehnlichkeit an den biblischen Schöpfungsbericht, während die Städte Erech und Babel, deren Gründung hier an den Anfang der Zeiten versetzt wird, in der Bibel wenigstens schon in der ersten Zeit nach der Fluth erscheinen.

II.

Ausführlicher als über die Kosmogonie berichten die Keilinschriften über die Sündfluth. Der Abriß, den die babylonische Geschichte des Berosus von dieser Ueberlieferung aufbewahrt, wird dadurch wesentlich erweitert. Auf den Thontäfelchen, die George Smith 1872 zuerst veröffentlichte, ist die Erzählung dem Sit-napischtim (oder Shamash-napishtim), dem babylonischen Noah, in den Mund gelegt, der sie dem großen Nationalhelden der Babylonier, Gilgamesh (früher las man Izdubar oder Gisdubar) vorträgt. Sit-napishtim führt auch den Namen Khasis-atra, aus dem wohl der bei Berosus vorkommende Xisutrus herzuleiten ist. Auch dieser Bericht setzt sich aus zerstückelten, zum Theil unleserlichen Fragmenten zusammen, die indes ein deutlich verfolgbares Ganze bilden [1].

Entgegen dem Willen der übrigen Götter beschließt Bel, eine gewaltige Fluth über die Erde hereinbrechen zu lassen und das gesamte Menschengeschlecht zu vertilgen. Einige der Götter wünschten wenigstens Sit-napishtim um seiner Tugenden willen zu retten und geboten ihm, ohne Vorwissen des Bel, ein Schiff zu bauen und es mit Lebensvorrath auszurüsten, damit er und seine Familie nicht mit den übrigen Menschen ausgerottet werden möchten. Nach einer Lücke von einigen Zeilen schildert der Bericht, wie Sit-napishtim mit seinem Weibe, seiner Familie und den Thieren des Feldes das Schiff besteigt. Nachdem alle eingestiegen, schließt er die Thüre. Das Schiff wird von innen und außen verpicht. Der Steuermann heißt Puzur-Bel. Nun ergossen sich die Wasser auf die Erde nieder; Gott Rimmon ließ seinen Donner erschallen; die ganze Welt ward überfluthet; die Götter selbst zitterten vor dem Zerstörungswerk, das vollbracht ward; besonders die Göttin Ishtar ergoß

[1] Der Text ist aus Bruchstücken von acht verschiedenen Copien zusammengestellt, welche die IX. Tafel des sogen. Nimrod-Epos bilden. Die älteste Copie stammt aus der Zeit des Assurbanipal (650 v. Chr.), die jüngste aus der Zeit der Arsaciden (etwa um 150 v. Chr.), so daß das Epos in dieser Fassung als heiliges Buch in allgemeinem Gebrauch gewesen sein muß. Schon Sargon hatte übrigens einen Schreiber, der die älteren babylonischen Schriften neu redigiren mußte, und so reicht das Werk in eine viel entlegenere Vergangenheit. Daß die gesamte Götter- und Heldensage den Thierkreis symbolisire, hat schon Sir H. Rawlinson vermuthet.

sich in Klagen über das Schicksal der Menschheit. Sechs Tage und sechs Nächte strömte der Regen hernieder, und wüthete der Sturm. Am siebenten Tag hörte die Fluth auf. Sît-napishtim schaute aus seinem Schiffe heraus und sah, daß alle Menschen zu dem Staub zurückgekehrt waren, aus dem sie genommen, und er weinte bittere Thränen bei dem Anblick, der sich ihm darbot. Das Schiff hielt am Berge Nisir und blieb daselbst stehen. Nach abermal sieben Tagen entsandte Sît-napishtim eine Taube aus seinem Schiff; aber da sie keinen Ruhepunkt fand, kehrte sie zum Schiffe zurück. Dann ließ er eine Schwalbe los, welche ebenso zurückkehrte. Endlich entsandte Sît-napishtim einen Raben, welcher fand, daß die Wasser gefallen waren, und nicht zum Schiff zurückkehrte. Darauf verließ Sît-napishtim das Schiff mitsamt seiner Familie und brachte den vier Winden ein Opfer auf dem Gipfel des Berges; er stellte sieben Gefäße mit Trankspenden auf als Opfer für die Götter. Die Götter rochen den Wohlduft des Opfers und versammelten sich um dasselbe gleich Fliegen. Die Göttin Ishtar brach von neuem in Wehklagen über die Zerstörung der Menschheit aus und tadelte die Thorheit Bels, welcher die Flut über sie gesandt hatte. Als Bel das Schiff sah und wahrnahm, daß einige dem allgemeinen Tode entgangen, war er äußerst entrüstet; aber es gelang den übrigen Göttern, seinen Zorn zu besänftigen. Besonders Ea, der große Schöpfer, trat für die Sache der Menschheit ein und tadelte Bel, daß er die Fluth über sie gesandt hatte; Ea war es, der Sît-napishtim in einem Traume über die herannahende Katastrophe gewarnt hatte. Schließlich nahm Bel die Vertheidigung des Ea an und gewährte Sît-napishtim und dessen Weib seinen Segen, und beide wurden zum Range von Göttern erhoben.

So lautet der Fluthbericht, wie er sich in dem Palaste des Asur-banipal (Sardanapal) vorfand, und wie er von assyrischen Schreibern unzweifelhaft ältern babylonischen Ueberlieferungen entnommen wurde. Als Wohnplatz des Sît-napishtim ist Shurippak bei Sippara angegeben, am Euphrat, unfern von Ur; nach seinem Tode aber versetzte die Sage ihn und sein Weib als Götter an die Mündung des Stromes.

Der Bericht gewinnt an Interesse dadurch, daß er in eine Art von babylonischem Epos verwoben ist, dessen Held noch mit dem babylonischen Noah Sît-napishtim zusammen lebte. Da derselbe als ein Riese, als ein Bezwinger gewaltiger Thiere in den Zeiten nach der Fluth und als babylonischer König, in Uruk (Erech) thronend, bezeichnet wurde, vermuthete G. Smith in ihm den biblischen Nimrod. Er las seinen Namen

Izdubar (Gisdubar). Ein später aufgefundenes Täfelchen aber, Bruchstück eines Syllabars, gab als richtige Aussprache des Namens Gilgamesh an. Dieser Name entspricht einer von Aelian mitgetheilten babylonischen Sage, der zufolge Sevechoros, ein alter König von Babylon, von seinen Priestern gewarnt wurde, daß der Sprößling seiner Tochter ihm gefährlich werden würde. Er schloß sie darum in einen hohen Thurm, zu dem nur der Wächter Zutritt hatte, und als sie ein Knäblein gebar, gab er Befehl, es alsbald zu tödten. Der Beamte, der mit der Ausführung dieses Befehls betraut wurde, warf das Kind aus dem höchsten Fenster des Thurmes herab, damit es durch den Fall aus solcher Höhe zerschmettert werden möchte. Allein ein Adler flog dem fallenden Kinde nach, nahm es auf seine ausgespreizten Fittige und brachte es an einen sichern Ort, wo es aufwuchs, um später an Stelle seines Großvaters König zu werden. Der Name des Kindes war Gilgamos. Wie dieser Name mit Gilgamesh übereinstimmt, so derjenige des Großvaters Sevechoros mit dem Sevechoos, den Berosus als den ersten König nach der Fluth und einen jener Herrscher bezeichnet, die vor der medischen Dynastie regierten.

III.

Nach der Bibel vollzog sich die erste Staatenbildung in den großen Flußebenen des Euphrat und Tigris, als, Aegypten abgerechnet, die übrige Welt noch in patriarchalem oder halbbarbarischem Zustand sich befand. Nimrod, der Enkel Chams, so heißt es da, gründete Babel, Erech, Akkad und Kalneh, im Lande Shinar, und Asshur zog aus demselben Lande aus und gründete Ninive, Rehoboth und Kalah und Resen zwischen Ninive und Kalah: „das ist die große Stadt“. Viele dieser Namen wurden schon in der ersten Periode der assyrischen Forschung auf Thontäfelchen nachgewiesen. Genaue Messungen und Schätzungen, welche für den Flächenraum des alten Ninive (1800 Acres) etwa eine Bevölkerung von 170000 Seelen annehmen ließen, schienen den Angaben des Propheten Jonas wie des griechischen Schriftstellers Ktesias zu widersprechen; der anscheinende Widerspruch fand indes seine Lösung darin, daß unter dem Namen „der großen Stadt“ nicht bloß das eigentliche Ninive, sondern zugleich die umliegende dichtbevölkerte Landschaft mit Kalah, Rehoboth und Resen miteinbegriffen wurde.

Der biblische Thurm von Babel hat sich in den Ruinen von Birs Nimroud wiedergefunden, dessen hohes Alter die Keilinschriften bezeugen. Von den Babyloniern Bit-Zida genannt und als Heiligthum dem Gotte

Nebo geweiht, bildete er den Mittelpunkt der Stadt Borsippa, die später unter Nabopolassar und Nebukadnezar mit dem eigentlichen Babylon nicht förmlich verschmolz, aber in engster Beziehung stand. Ein anderer Tempel, Bît-Saggil, im eigentlichen Babylon, war dem Gotte Bel geweiht. Die beiden Tempel waren die angesehensten Heiligthümer der alten Riesenstadt. Nebukadnezar ließ den Tempel von Bît-Zida glänzend herstellen und die Spitze desselben völlig ausbauen, die, nach einer Inschrift aus seiner Zeit[1], bis dahin noch immer unvollendet geblieben war. Er sparte weder Cedernholz noch Bronze, weder Silber noch Gold, um den Tempel zum prächtigsten seines Reiches zu machen.

Eine spätere, von P. Straßmaier entdeckte und erklärte Urkunde zeigt uns, daß der alte Tempeldienst der Babylonier mit der Verehrung der Gestirne, mit Astronomie und Astrologie zusammenhing. Es ist ein systematischer Auszug aus einem alten Lehrbuch von Borsippa über Astronomie und Astrologie, eigenhändig geschrieben von Bel-athe-iddin zu Borsippa im Jahre 138 v. Chr.

„Wie fast alle astronomischen Texte beginnt er mit: ‚ina amat Bel u Bilti-ia purussû (Gemäß dem Worte des Bel und der Beltis)‘, behandelt dann die Bedeutung des Sommer- und Winter-Solstitium, der Tag- und Nachtgleiche im Frühling und Herbst, den Zusammenhang der Orakel mit dem Vollmonde, den Einfluß des Mondes und der Sommerhitze auf den Krankheitszustand der Menschen und die Beschwörungen zur Heilung der Krankheiten, die verschiedenen Opfer im Frühlinge und im Herbste, und die Bedeutung des heliakischen Auf- und Unterganges des Sirius und des Sternes Shugi. In Verbindung mit diesen Himmelserscheinungen stehen die verschiedenen Feste: die Trauer im Hochsommer für Thammuz, die Klage für die abnehmende Sonne, die Trauer im Winter für das Verschwinden der Vegetation, die Feste für Marduk beim Wiedererscheinen der Vegetation im Frühlinge, die verschiedenen Ceremonien beim öffentlichen Gottesdienste, bei denen die Heilpflanzen, die Amulette (abnu), die verschiedenen Holzarten, die Getreidearten ꝛc. eine bedeutende Rolle spielen. Angereiht werden hier auch die Vorherbestimmungen aus den verschiedenen heiligen Vögeln, die in den Tempeln gehalten wurden. Eine vollständige Erklärung des ganzen Textes fordert noch eingehendere Studien; doch sehen wir hier zum erstenmal schon jetzt die eminent astronomische Bedeutung der beiden Haupttempel von Babylon, Bît Saggil und Bît Zi-da, da die Himmelserscheinungen, wie Finsternisse, Kehrpunkte und Lauf der Planeten, als ‚Töchter des Tempels Saggil‘ bezeichnet werden, die im Hochsommer in Procession ausziehen nach Bît Zi-da, dem Hause der Nacht, um die Nächte zu

[1] Die schönste aller erhaltenen Inschriften, die sogen. Inschrift des East India House, wird gegenwärtig im India Office zu London aufbewahrt.

verlängern, während umgekehrt die ‚Töchter von Bît Zi-da‘ nach Bît Saggil, dem Hause des Tages, ausziehen, um die Tage zu verlängern. Ob hiermit die verschiedene Orientation der babylonischen Tempel in Verbindung steht, können uns vielleicht die Assyriologen sagen, welche Babylon besucht haben. Die Ruinen von Bâbil oder Mudjelibeh sollen mit den Seiten, nicht mit den Ecken, dagegen die Ruinen von Birs-i-Nimrûd mit ihren Ecken nach den Himmelsgegenden orientirt sein.“ [1]

Das biblische Ur der Chaldäer war bereits in der Gegend des heutigen Mukkeyer nachgewiesen, als die Ausgrabungen des Sonnentempels zu Abu Habba, dem alten Sippara (1878), und die Ausgrabungen zu Tello (Tel-Loh, 1878—1881) neue Aufschlüsse über die älteste Cultur in Nieder-Chaldäa zu Tage förderten. Als Nabonidus, der eifrigste Bauherr unter den spätern babylonischen Königen, um die Mitte des 6. Jahrhunderts v. Chr. den verfallenen Sonnentempel zu Sippara wiederherstellen wollte, fand er in den Trümmern desselben geschrieben den Namen des Khammurabi, des alten Königs, der siebenhundert Jahre vor Burnaburyash den Sonnentempel und den Thurm auf dem alten Fundamente errichtet hatte. Da Burnaburyash um 1500 v. Chr. lebte, so hätte Khammurabi schon 2200 v. Chr. in Babylon regiert. Derselbe Nabonidus fand aber bei ähnlichen Restaurationsarbeiten einen noch ältern Sonnentempel in Sippara, und so besagt sein Bericht: „Der Sonnengott ließ mich auffinden die Inschriften des Naram-Sin, des Sohnes des Sargon, welche in 3200 Jahren keiner der mir vorangegangenen Könige aufgefunden hatte.“ Sargon hätte also 3750 Jahre v. Chr. schon im untern Stromlande des Euphrat geherrscht. Die Genauigkeit, welche sonst in den astronomischen und chronologischen Angaben der Babylonier herrscht, erlaubt es kaum, diese Zahl ohne weiteres zu verwerfen, wenn sie auch großes Befremden hervorrief. Ein in Tello aufgefundenes Alabastergefäß trug die Inschrift „Naram-Sin, König der vier Regionen“. Andere Inschriften in Tello wiesen auf eine noch ältere Zeit hin, in welcher diese Stätte, Sirpulla oder Lagash genannt, noch nicht unter Babylon stand, sondern von eigenen Herrschern regiert wurde. Als solche werden Khuldu, Ur-Nina und Akurgal genannt. Die in Tello gefundenen Sculpturen weisen einen andern Typus auf als jene von Ninive. Wahrscheinlich war Lagash eine akkadische Stadt, Ur dagegen eine semitische. Die beiden Rassen

[1] Neue babylonische Planetentafeln von Jos. Epping S. J. und J. N. Straßmaier S. J. in der Zeitschrift für Assyriologie, herausgegeben von Karl Bezold (Sept. 1891) VI, 216.

mischten sich aber bald, und schon Sargon und Naram-Sin entlehnten das akkadische Schriftsystem. Lagash kam unter die Herrschaft der Könige von Ur. Aus einer Stätte mehr als anderthalbtausendjähriger Cultur also war es, daß Abraham wegberufen ward, um der Stammvater eines auserwählten Volkes zu werden und jene reinern Ueberlieferungen zu retten, welche unter dem Gestirndienst der Chaldäer völlig erstickt zu werden drohten.

IV.

Ueber die Zeit der Patriarchen von Abraham bis Jakob, über Moses, die Richter und die ersten Könige von Juda gewähren die Keilinschriften bis dahin keine Nachrichten von wichtigerem Belang. Eine Ausnahme bilden nur die vor kurzem in Tell el-Amarna aufgefundenen Briefe [1] mesopotamischer Fürsten und westasiatischer Beamten an die zwei Pharaonen Amenophis III. und Amenophis IV. Der Name des erstern, Nefer-kheper-ra, ist in denselben in „Napkhurriya" oder „Napkhurririya" verändert, der des letztern, Neb-mat-ra, in „Nibmuriya" oder „Nimmuriya" [2].

[1] Das kleine Dorf Tell el-Amarna liegt am Nil, ungefähr in der Mitte zwischen dem alten Memphis und Theben (200 engl. Meilen oberhalb Kairo). Amenophis IV. oder Chu-en-aten („Glanz der Sonnenscheibe") gründete hier im 16. Jahrhundert v. Chr. eine neue Hauptstadt, um Aegypten gründlich von den Ueberlieferungen der alten Staatsreligion loszureißen und einen neuen Sonnencult an ihre Stelle zu setzen. An dieser merkwürdigen Stätte entdeckte im Sommer 1887 eine arme Araberfrau, deren Mann mit Antiquitäten handelte, eine kleine Grabkammer, die nicht sehr tief lag, und in derselben eine Anzahl Thontafeln (es sollen etwa 330 gewesen sein), wie man deren nie bisher in Aegypten ausgegraben hatte. Es waren babylonisch-assyrische Keilschrifttexte aus der Zeit des Chu-en-aten, und wie sich bald herausstellte, fast lauter Briefe aus dem westlichen Asien, an diesen Fürsten gerichtet. Etwa 60 derselben gelangten in das Museum zu Gizeh, 160 an das zu Berlin, 82 erwarb Dr. E. A. Wallis Budge für das British Museum. Die letztern veröffentlichte Dr. Bezold im Auftrage der Museumsverwaltung: The Tell el-Amarna Tablets in the British Museum with autotype facsimiles. London 1892 (mit Einleitung ꝛc. von Dr. Bezold und Dr. Wallis Budge). S. LXXXVII—XCII daselbst findet man die zahlreichen Arbeiten verzeichnet, die von 1888—1892 über den bedeutsamen Fund erschienen. Eine Transscription der sämtlichen Texte gab Dr. Bezold unter dem Titel: Oriental Diplomacy: being the transliterated text of the Cuneiform Despatches between the Kings of Egypt and Western Asia in the XVth century before Christ, discovered at Tell el-Amarna and now preserved in the British Museum. With full Vocabulary, Grammatical Notes etc., by Charles Bezold. London, Luzac and Co., 1893. — Ueber die Bedeutsamkeit des Fundes vgl. Nature vom 19. Mai 1892 (Vol. XLVI, p. 49—52).

[2] Die Schreibart eines und desselben Eigennamens ist in verschiedenen Documenten selbst eine verschiedene.

Einer dieser Briefe rührt von einem assyrischen König her, andere von babylonischen Herrschern, die mit Aegypten in gutem Einvernehmen zu stehen wünschten, einige von den Königen von Mitâni und Alashiya — wahrscheinlich Grenzländern Mesopotamiens —, die meisten indes von einheimischen Statthaltern in verschiedenen Städten von Syrien und Kanaan, welche unter dem Scepter der Aegypter standen.

Schon als Proben des Briefstils aus dem 16. und 15. Jahrhundert v. Chr. sind diese Schriftstücke äußerst interessant und von literaturgeschichtlicher Bedeutung. An monarchischem Selbstgefühle lassen die einen, an naiver Höflichkeit und subalterner Unterwürfigkeit die andern nichts zu wünschen übrig. So grüßt z. B. der König von Assyrien seinen ägyptischen Collegen folgendermaßen:

„Zu Napkhurriiya (dem großen König), König von Aegypten, meinem Bruder, spricht Ashur-uballit, König von Assyrien, der Großkönig, dein Bruder, also: ‚Möge es gut stehen mit dir, mit deinem Haushalt und mit deinem Land.‘“

Ein Brief des Burraburyash, König von Babylon, an Amenophis III. hebt also an:

„Zu Nipkhurririya, König von Aegypten, spricht also Burraburyash, König von Karduniyash, dein Bruder: ‚Mit mir steht es gut; möge es wirklich gut stehen mit dir und möge es wirklich gut stehen mit deinem Haushalt, mit deinen Weibern, deinen Kindern, deinem Land, deinen Großen, deinen Pferden und deinen Wagen.‘“

Schon Thotmes III. hatte eine syrische Prinzessin zur Frau, Ramses II. eine Hettitin. Thotmes IV. heiratete eine Prinzessin von Mitâni, und sein Sohn Amenophis III. nahm zwei Weiber aus demselben Fürstengeschlecht zu der ebenfalls mesopotamischen Prinzessin Thi, welche seine erste Gemahlin und Königin war. Eine dieser Frauen, mit Namen Tâtum-Khipa, Tochter des Königs Tushratta, wurde ihm erst gegen Ende seiner Regierung zugesandt, und da er starb, heiratete sie sein Sohn Amenophis IV. Amenophis III. hatte übrigens auch eine Frau aus dem babylonischen Königsgeschlecht, die Tochter des Kallimma-Sin, während eine Tochter Amenophis' IV. sich mit einem Sohne des Burraburyash, Königs von Babylon, vermählte.

Die Prinzessin Tâtum-khipa, Tushrattas Tochter, welche als Braut an Amenophis III. gesandt wurde und nach dessen Tode mit seinem Sohn und Nachfolger vermählt ward, brachte einen Brautschatz mit, der geeignet war, den Pharao nach andern ähnlichen Verbindungen lüstern zu machen. Die Liste desselben füllt in kleiner Schrift zwei der größten Tablets, die

je aufgefunden wurden. Sie befindet sich im Museum zu Berlin und enthält trotz der vorhandenen Verstümmelung noch 600 Zeilen. Der Titel lautet: „Dies ist das Ganze des Brautschatzes, welchen Tushratta, König von Mitâni, dem Nimmuriya, König von Aegypten, seinem Sohn und Schwiegersohn, gab, als er Tâtum-khipa, seine Tochter, nach dem Land Aegypten sandte, an Nimmuriya, sein Weib zu sein; an diesem Tage gab er ihn."

Die Aussteuer besteht aus einer zahllosen Menge von Gefäßen, Werkzeugen, Hausrath und andern Gegenständen von Gold und kostbaren Steinen wie Lapis-Lazuli, sowie vielen aus Silber und Kupfer und einigen von Eisen. Dazu kommen Pferde, ein mit Gold geschmückter Wagen und Prachtgewänder aus bunten Stoffen. Viele der Metallarbeiten waren offenbar Proben mesopotamischer Kleinkunst; denn sie bestanden theils aus Gold und theils aus Silber oder aus reichlich vergoldeter Bronze oder aus kostbaren Steinen mit zierlicher Gold- und Silberfassung.

Ein früherer Brief Tushrattas an Amenophis III. gegen Ende von dessen Regierung enthält außer Grüßen an seine Tochter folgende bemerkenswerthe Stelle:

„So sagt die Göttin Ishtar, aus der Stadt Ninâ, die Herrin der ganzen Welt: ‚Ich will gehen in das Land Aegypten, das Land, das ich liebe; ich will dahin ziehen.' Siehe jetzt, ich will sie senden, und sie wird gehen.

„Siehe, in der Zeit meines Vaters kam die Göttin Ishtar, die Herrin, in dieses Land, und wie sie früher da wohnte und er sie verehrte, so möge nun mein Bruder sie zehnmal mehr ehren. Möge mein Bruder sie ehren mit Freude, und möge er sie dann zurücksenden und sie heimkehren lassen.

„Möge Ishtar, die Herrin des Himmels, meinen Bruder und mich hundert Jahre behüten, und möge sie uns beiden große Freude gewähren, wenn wir thun, was recht ist."

Aus diesem Briefe erhellt, wie gerade durch die königlichen Mischehen die Götter von Westasien in Aegypten Eingang fanden, und zwar in dem Grade, daß Amenophis IV. von der altägyptischen Staatsreligion völlig abfiel und einen neuen Sonnencult an dessen Stelle zu setzen suchte.

Während die westasiatischen Fürsten den Pharaonen Frauen, Sklaven, Pferde und Kunstsachen schickten, bemühten sie sich, aus Aegypten hauptsächlich Gold zu erhalten. Denn das Goldland jener Zeit, das Ophir der Bibel, lag unzweifelhaft an der ostafrikanischen Küste und war den Aegyptern am leichtesten zugänglich.

„Als ich deine Boten sah," schreibt der assyrische König an Amenophis IV., „da freute ich mich sehr. Ich schickte nach deinen Boten, damit sie vor mir

erschienen. Ich sende dir als Geschenk einen Wagen . . . und zwei weiße Pferde . . . einen Wagen und ein Siegel aus Lapis Lazuli . . . Gold ist wie Staub in deinem Lande . . . Mein Vater Ashur-nadin-akhi sandte Boten nach Aegypten, und sie sandten ihm zwanzig Talente Gold . . . Wenn du gnädig gegen mich gestimmt bist, so schicke mir und laß deine Boten holen, was immer du verlangst."

Am lautesten spricht die Sehnsucht nach Gold, in Freundschaft gehüllt, aus einem Briefe des schon erwähnten König Tushratta bei Gelegenheit der Vermählung seiner Tochter mit dem ägyptischen Monarchen:

„Was deine Vorfahren betrifft, so waren sie sehr freundlich gegen meine Vorfahren, und auch du warst außerordentlich freundlich gegen meinen Vater. Wenn nun du und ich auch freundschaftlich zusammenhalten werden, so wirst du zehnmal mehr gewinnen als dein Vater. Mögen die Götter, die wir lieben, diesen Bund begünstigen — nämlich Rimmon, mein Herr, und Amon! Mögen sie für immer unsere Gebete erhören, wie auch zu gegenwärtiger Zeit!

„Da mein Bruder mir Mani, seinen Boten, gesandt hat, sprechend also: ‚Mein Bruder, gib mir deine Tochter zur Ehe, um zu sein Herrin im Lande Aegypten', möge meines Bruders Herz nicht krank sein; sagte ich das nicht früher. Wie mein Bruder wünschte, zeigte ich sie Mani, und er sah sie; und als er sie sah, bewunderte er sie sehr. In Frieden sollen sie sie bringen zum Lande meines Bruders; und mögen Ishtar und Amon sie nach dem Herzen meines Bruders formen.

„Giliya, mein Bote, wiederholte mir meines Bruders Worte, und als ich sie hörte, waren sie gut, und ich freute mich sehr, also sprechend: ‚Bring das zwischen uns zu stande, daß wir Freundschaft miteinander halten mögen.' Siehe, gemäß diesen Worten wollen wir Freundschaft miteinander halten für immer.

„Als ich zu meinem Bruder sandte und also sprach: ‚Ich und mein Bruder wollen überaus freundlich stehen miteinander', da sagte ich auch so: ‚Mein Bruder wird mir zehnmal mehr gewähren als meinem Vater.'

„So verlangte ich viel Gold von meinem Bruder, so sprechend: ‚Mehre es mir mehr als meinem Vater.' Möge mein Bruder es mir mehren. Du schicktest meinem Vater viel Gold; du schicktest ihm eine große Menge Gold und große Massen von Gold. Kuchen von Gold — als ob es Kupfer wäre — wirst du mir senden.

„Ich sende meinen Boten Giliya an meinen Bruder, und ich bitte ihn so: ‚Möge mein Bruder mir zehnmal mehr gewähren, als er meinem Vater gewährte, und möge er mir viel unbearbeitetes Gold senden.' So sage ich zu meinem Bruder: ‚Deine Gefäße, welche mein Großvater machte, will ich machen' . . ., und auch so sage ich: ‚Das Gold, das mein Bruder sendet, möge er für den Brautschatz senden' . . .

„Siehe jetzt, ich sende Botschaft an meinen Bruder, und möge mein Bruder die Freundschaft mit mir mehr vervielfältigen als mit meinem Vater. Siehe, ich verlange Gold von meinem Bruder, und das Gold, das ich von meinem Bruder verlange, habe ich zweimal verlangt: erstens für . . . und zweitens für den Brautschatz.

„Möge mein Bruder mir viel unbearbeitetes Gold senden, und möge mein Bruder mir mehr Gold senden, als er meinem Vater sandte. In meines Bruders Land ist das Gold vervielfacht wie Staub. Mögen die Götter gewähren, daß das Gold in meines Bruders Land vervielfacht sei wie jetzt, und zehnmal mehr als jetzt! Möge das Gold, das ich verlange, das Herz meines Bruders nicht krank machen; möge ich nicht das Herz meines Bruders krank machen. Möge mein Bruder mir recht außerordentlich große Mengen unbearbeiteten Goldes senden, und was immer mein Bruder für sein Haus verlangt, er möge Boten senden und es holen; und ich will meinem Bruder geben, was immer für ein Geschenk er begehrt.

„Dieses Land ist meines Bruders Land, und dieses Haus ist meines Bruders Haus.

„Siehe, ich habe meinen Boten Giliya an meinen Bruder gesandt; möge mein Bruder ihn nicht verschmähen. Entlasse ihn bald und laß ihn ziehen. Wenn ich von meines Bruders Geschenk höre, werde ich mich sehr freuen; ich werde meines Bruders Geschenk für immer schätzen. Diese Worte, welche wir einander senden, möge der Gott Rimmon, mein Herr, und Amon genehm halten . . ., und mögen sie dieselben wie jetzt nach ihrem Willen formen! Wie wir einander jetzt lieben, so mögen wir einander für immer lieben!"

Diese ältesten Handelsbeziehungen, von den Fürsten selbst in ihrem eigenen Interesse angeknüpft, bilden einigermaßen ein Vorspiel des weit ausgedehntern Handelsverkehrs, der sich zwischen Hiram von Tyrus und Salomon entspann. Die bezügliche Darstellung der Heiligen Schrift findet darin die vollständigste Bestätigung; nur machten sich die beiden Könige von dem lästigen ägyptischen Zwischenhandel los, rüsteten selbst eine Handelsflotte zu Ezion-geber bei Eloth am Rothen Meere aus und bezogen unmittelbar von der afrikanischen Ostküste Gold, kostbare Steine, feine Holzarten, Gewürze, Rauchwerk, seltene Pflanzen und Thiere.

Noch merkwürdiger ist der andere Theil der Briefe aus Tell el-Amarna, in welchen vorzüglich ägyptische Statthalter und Beamte die damalige Lage von Kanaan und Syrien schildern. Tyrus und Jerusalem erscheinen hier — schon vor der Zeit des Auszuges aus Aegypten — als bedeutende Städte, und Jerusalem trägt nicht den Namen Jebus, sondern bereits den Namen Urusalim, Jerusalem [1]. Mehrere der Briefe stammen aus Jerusalem selbst, theils von Abdi-khiba, dem ägyptischen Statthalter daselbst, theils von dessen Gegner Milkili, der von jenem als Verschwörer gegen die ägyptische Oberhoheit dargestellt wird.

[1] Die sechs Briefe aus Jerusalem befinden sich im Museum zu Berlin (Nr. 102 bis 106. V. A. Th. 1642—1646). Vgl. H. Zimmern, Die Keilschriftbriefe aus Jerusalem in Bezolds Zeitschrift für Assyriologie (Sept. 1891) VI, 245—263.

„Was habe ich gegen den König, meinen Herrn, gethan?" So schreibt Abdi-khiba an den Pharao (Amenophis IV.). „Ich werde vor dem König also verleumdet: ‚Abdi-khiba ist rebellisch gegen den König, seinen Herrn.' Siehe, was mich betrifft, nicht mein Vater oder meine Mutter haben mich an diesen Platz gestellt, sondern der Arm des mächtigen Königs hat mich gebracht in meines Vaters Haus. Warum denn sollte ich gegen den König sündigen? So lange als der König, mein Herr, lebt, sage ich so zu den Boten des Königs, meines Herrn: ‚Warum begünstigt ihr die Verbündeten (Khabiri) und zeigt ihr euch feindselig gegen die Statthalter (des Königs von Aegypten)?'

„Alle Statthalter sind erschlagen; es ist kein Statthalter des Königs mehr übrig. Möge der König sein Antlitz auf sein Volk wenden. Die Verbündeten (Khabiri) haben alle Länder des Königs geplündert. Wenn die Truppen dieses Jahr kommen, mögen die Länder des Königs noch gerettet werden; aber wenn sie nicht kommen, werden die Länder des Königs verloren gehen."

In einem andern Briefe sagt Abdi-khiba:

„Möge der König Truppen senden gegen die Männer, die gegen den König, meinen Herrn, gefrevelt haben. Wenn die Truppen dieses Jahr kommen, werden die Länder und die Statthalter dem König, meinem Herrn, erhalten bleiben; aber wenn sie nicht kommen, wird dem König kein Land übrig bleiben. Siehe, was diese Stadt Jerusalem betrifft; nicht mein Vater oder meine Mutter gab sie mir, der Arm des Königs gab sie mir. Das ist das Werk des Milkili und das Werk des Sohnes des Lapapi; sie haben des Königs Land den Verbündeten (Khabiri) übergeben . . . Siehe, der König hat gesetzt seinen Namen auf Jerusalem für immer, deshalb kann er die Stadt Jerusalem nicht im Stich lassen."

Milkili seinerseits wandte sich ebenfalls an den Pharao und behauptete in seinem Briefe, ihm treu anhänglich zu sein: „Ich habe gehört die Botschaft des Königs, meines Herrn, an mich, und möge der König seinen Dienern Hilfe senden!" In einem andern Brief klagte er über schweres Unrecht, das er von einem ägyptischen Beamten erlitten, und bittet den König um Beistand, um sich an seinem Vergewaltiger rächen zu können:

„Möge der König die That wissen, die Yankhamu gethan, seit ich die Gegenwart des Königs, meines Herrn, verlassen . . . Er sagte zu mir: ‚Uebergib mir dein Weib und deine Kinder.' Laß mich ihn vernichten. Möge der König diese That wissen. Möge der König Wagen senden und mich bringen in seine Gegenwart. Laß ihn nicht entrinnen."

Während Milkili nur auf Privatrache sann, drängte Abdi-khiba immer ernstlicher auf Truppensendung, um das ganze Land für Aegypten zu erhalten:

„Siehe die Thaten, die Milkili und Shuardatum gegen das Land des Königs, meines Herrn, verübt haben. Sie haben herangeführt die Truppen

von Gezer, die Truppen von Gath und die Truppen von Kegila[1], und sie haben das Gebiet der Stadt Rubute besetzt. Das Land des Königs ist übergegangen an die Verbündeten (Khabiri). Jetzt ist überdies eine Stadt des Gebietes von Jerusalem, die Stadt Bit-Ninip, eine Stadt des Königs, übergegangen wie die Stadt Kegila. Möge deshalb der König Gehör schenken seinem Diener Abdi-khiba und Truppen senden, damit ich dem König das Land des Königs wieder gewinne. Wenn aber keine Truppen kommen, dann wird das Land des Königs übergehen an die Verbündeten (Khabiri)."

Aehnliche Klagen ertönen aus andern Städten Kanaans (in den Tablets bald „Mat Kinâkhi", bald „Mat Kinakhna" geschrieben, entsprechend den einheimischen Formen „Knâ'" und „Kna'an"), aus Tyrus, Sidon, Byblus oder Gebal, Akka, Arvad, Joppe, Simyra (Zemar) und Gezer. Der ägyptische Resident in Tyrus, Abi-milki (Abimelech), ein geborener Kanaaniter, wird von allen Seiten angegriffen und sieht sich zuletzt, ohne Wasser und Holz, auf der Felsinsel wie in einem Käfig gefangen. Nicht weniger als 14 Briefe schildern die bedrängte Lage des Rip-Adda, Gouverneurs von Byblus, dem bereits alle Städte bis auf zwei, besonders die Bergstädte, entrissen sind, und der ohne Hilfstruppen sich selbst nicht länger im Lande halten zu können glaubt. Als Hauptfeind wird ein Abd-Ashirta genannt; er und seine Verbündeten erhalten die Bezeichnung von „Räubern", „Plünderern" und „Briganten". Widya, Gouverneur von Askalon, und Akizzi, ägyptischer Oberbeamter in Katna, melden in Depeschen an Amenophis IV., daß sie seine Truppen reichlich mit Fleisch und Korn, Oel, Honig, Palmwein und Ochsen versehen; Amnunira von Beyrut und andere kündigen die Entsendung von Hilfstruppen an; die Städte Gaza und Joppe versichern den Pharao ihrer unverbrüchlichen Treue. Doch die Lage bessert sich nicht. Yapakhi, Gouverneur der Stadt Gezer, Abdikarshi, Gouverneur von Khasur, Akizzi, Gouverneur von Katna, Shubandi und andere ägyptische Beamte verlangen dringend militärische Hilfe, Unterstützung und Entsatz. Abd-Ashirta spielt eine verrätherische Doppelrolle. Durch seinen Sohn Aziru läßt er den Pharao seiner officiellen Ergebenheit versichern; er selbst aber dient den Königen von Mitani und Kashi und dem König der Hettiter, welche, von den Aegyptern aus ihrem ursprünglichen Besitz verdrängt, immer von neuem gegen die Herrschaft derselben sich auflehnten und dieselbe ganz abzuwerfen versuchten.

---

[1] So Evetts nach Sayce; H. Zimmern (a. a. O. S. 263) schreibt den Namen „Kilti".

So geht aus diesen Depeschen ziemlich unzweifelhaft hervor, daß sich um jene Zeit ganz Syrien und Kanaan in einem Zustande wirrer Auflösung befand. Zu Land und See wurden die ägyptischen Statthalter angegriffen, aus vielen Städten verdrängt, in andern eingeschlossen und belagert. Da von Aegypten keine wirksame Hilfe kam, verloren die einheimischen tributpflichtigen Fürsten den Muth, machten sich selbständig und schlossen sich den Feinden an. Als daher Josue in das Land Kanaan eindrang, sah er sich nicht der gewaltigen concentrirten Macht eines einheitlichen Großstaates gegenüber, sondern nur einem Schwarme von kleinen Fürsten und Häuptlingen, die längst sich von Aegypten losgesagt und unaufhörlich sich untereinander befehdeten, so daß die Israeliten mit verhältnißmäßig leichter Mühe Fuß in dem ihnen verheißenen Lande fassen und durch mehrere Jahrhunderte ihre Selbständigkeit bewahren konnten.

V.

Unter den erst in neuerer Zeit entzifferten assyrischen Denkmälern fand sich auch eine Anzahl von Gebeten und Götterhymnen, welche zum Vergleich mit den Psalmen der Hebräer einlud. Dr. Zimmern hat einige derselben unter dem Titel „Babylonische Bußpsalmen" herausgegeben; man muß indes den Begriff von Buße ziemlich elastisch erweitern, um diesen Titel gerechtfertigt zu finden. Die Mythologie, welche diesen noch kärglich repräsentirten Literaturzweig der zwei alten Völker beherrscht, macht jene Parallele überhaupt zu einer sachlich fast unfruchtbaren oder wenigstens negativen. Bel-Merodach, der Drachenbezwinger, der Nationalgott von Babylon, bald mit dem Planeten Jupiter bald mit der Sonne selbst identificirt; — Nebo, der Schreiber und Rathgeber der Götter, „der erhabene Bote, der Majestätische, der Vielgeliebte Bels", „der hohe Lenker, der Sohn Bit-Saggils, der hellsehende, der gerechte, der fürstliche, der erhabene Sohn Nukimmuts"; — Nergal, der babylonische Pluto, ursprünglich eine Localgottheit von Kutha; — der Sturm- und Wettergott Rimmon, auch in Syrien viel verehrt; — der ursprünglich den Philistäern zugehörige Gott Dagon, später auch in Assyrien und Babylon verehrt; — der westasiatische Adonis, in Syrien Tammuz, in Babylon Dûzu genannt und zugleich mit der Liebesgöttin Ishtar als deren Gemahl gefeiert; — dann Ishtar oder Ashtoreth, die babylonische Venus selbst, schon in sehr frühen Inschriften als Localgöttin von Erech und Hallab, später in Ninive und Arbela erwähnt, die Schutzgöttin der Elamitenherrscher Kudurmabuk und Rim-aku sowie des ersten mächtigen babylo-

nischen Königs Khammurabi wie später des Assurbanipal; — endlich der assyrische Nationalgott Ashur: bilden eine so bunte, polytheistische Gesellschaft, daß man sie unmöglich mit dem Gott der hebräischen Psalmen auf eine Linie setzen kann. Der Gegensatz springt in die Augen. Nur in formeller Hinsicht besitzen die assyrisch-babylonischen Götterhymnen einige Analogie mit den Psalmen. Hier wie dort finden wir den Parallelismus der Glieder, hier wie dort gewisse Bilder und Formen, die aber nicht nur den semitischen, sondern fast allen Völkern gemeinsam sind.

Den Sonnengott verherrlicht ein assyrischer Hymnus folgendermaßen:

„An den Enden der Erde, in der Mitte der Himmel bist du gefestigt.
Du ordnest alle Völker der Welt;
Du regierst über alles, was Gott Ea, der König, geschaffen;
Du sorgest für alles, was lebt;
Du bist der Hirte derer in der Höhe und derer in der Tiefe;
Du ziehest dahin über das Firmament der Himmel;
Die Erde zu unterwerfen kommst du jeden Tag.
. . . .
Keiner unter den Geistern kann sein ohne dich;
Von den Göttern aller Heerscharen, wer ist so mächtig wie du?
. . . .
Den Schließer des Kerkers — sein Horn vernichtest du;
Dem Gewaltthätigen, der seinem Lande Unterdrückung sinnt,
Dem ungerechten Richter — ihm zeigest du Fesseln.
Dem, der Bestechung nimmt und nicht recht thut — dem bürdest du auf seine Sünde;
Aber der keine Bestechung nimmt, der den Schwachen schirmt,
Der wird Gutes von dem Sonnengott empfangen und Leben erhalten."

Ein Gebet Assurbanipals an Ishtar lautet also:

„Der Herrin von Ninive, der Erhabenen;
Der Tochter des Sin, des Mondgottes, der Schwester des Shamash, des Sonnengottes;
Ihr, die Gesetze gibt, der Göttin des Weltalls;
Der Herrin des Himmels und der Erde, die Gebete aufnimmt;
Ihr, die auf Reden lauscht und auf Hilferufe achtet;
Der gnädigen Göttin, welche Gerechtigkeit liebt.
Ishtar ist bewegt beim Anblick der Zerknirschung.
Die Leiden, die ich schaue, betraure ich vor dir.
Dein Ohr horche auf meine Worte, voll des Seufzens;
Deine Seele thue sich auf meinem Klagelaut.
Sieh auf mich, Herrin, und wende dich zu mir, daß das Herz deines Dieners erstarke!"

Wie die ägyptischen Hymnen, so sind auch die babylonischen und assyrischen nicht so sehr als freie poetisch-literarische Erzeugnisse aufzufassen; sie besitzen einen streng liturgischen Charakter und setzen sich aus stereotypen religiösen Formeln zusammen. Die Versabschnitte sind durch die Schrift selbst hervorgehoben.

VI.

Reichlicher fließen die Aufschlüsse der Assyriologie erst von den Zeiten an, da die Assyrer als gewaltige Eroberer westwärts drangen, um 1100 unter Tiglath Pilesar I., in welchem sich schon alle Züge beisammenfinden, welche die spätern assyrischen Herrscher typisch charakterisiren. Aus ihrer langen Reihe, welche uns durch die Inschriften erhalten ist, ragt zunächst Assurnásirpal hervor (885—860), der sein Reich vom Urmia-See im Osten bis an die Gestade des Mittelmeeres, vom Ararat bis an den untern Zab ausbreitete. Sein kampflustiger Sohn Salmanassar II. trug seine Waffen noch weiter, marschirte neunmal über den Euphrat und unterwarf sich 89 Städte der Hettiter, machte sich Babylon tributpflichtig und drang über die Ufer des Urmia-Sees nach dem heutigen Persien hinüber. Nicht weniger beutereich waren die vier Feldzüge seiner Nachfolger Shamshi-Ramman (825—812) und Ramman-nirari III. (812—783). Tiglath-Pilesar III. (745—727) ist indes der erste dieser Eroberer, der in der Bibel namhaft gemacht wird. Unter dem Namen Pul wurde er in Babylon als König anerkannt. Sein Sohn Salmanassar IV. (727—722), entrüstet über die zweideutige Politik des Königs Oseas, begann die Belagerung Samarias; sein Nachfolger Sargon, der größte der assyrischen Eroberer, vollendete sie. Unter Esarhaddon (681) fiel auch Aegypten in die Hände der Assyrer; sein Sohn Assurbanipal behauptete es gegen die Macht des Aethiopenfürsten Tirhaka. Damit war indes der Höhepunkt der assyrischen Weltmacht erreicht. Mit dem Ende des 7. Jahrhunderts v. Chr. brach dieselbe zusammen, und Ninive ward zerstört. Auf den Trümmern des assyrischen Reiches erhoben die Babylonier unter Nabopolassar und Nabuchodonosor das Banner der Eroberung. Den letztern Fürsten schildern die bis jetzt gefundenen Inschriften als mächtigen Bauherrn und prachtliebenden Verehrer der Götter; aber von seinen Kriegen melden sie fast nichts, und es ist noch keine Keilinschrift vorhanden, welche die Einnahme der Stadt Jerusalem berichtete.

Der Schwerpunkt der bisher entzifferten Quellen liegt darin, daß sie uns vollauf bestätigen, was die Propheten und Geschichtschreiber von

Juda über die ausgedehnten Eroberungen der Assyrer, ihren kriegerischen und gewaltthätigen Charakter und über die besondere Art ihrer Kriegführung berichten. Sie befähigen uns, jene Stellen des Isaias, des Jeremias und der kleinern Propheten zu würdigen, welche von den assyrischen und babylonischen Heeresmassen berichten, von dem Schrecken, den sie einflößten, von der Zerstörung, die sie hinter sich zurückließen. Sie zeigen uns, daß die Wegführung des Volkes aus Samaria und Judäa nur die Wirkung einer festen, systematischen Politik war, welche die Herrscher des assyrischen Reiches adoptirt hatten, um vollständige Unterwerfung zu erzwingen und sich jene Tribute zu sichern, welche der Hauptzweck ihrer kriegerischen Unternehmungen waren [1].

Ueber den Fall Babylons liegen bis jetzt nur wenige Nachrichten vor. Als letzter König ist dabei Nabonidus genannt, derselbe, der sich als eifriger Bauherr, besonders als Wiederhersteller des Sonnentempels und Mondtempels von Sippara in diesen Denkmälern verewigt hat. Eine erst 1882 aufgefundene „Chronik" meldet über seinen Sturz nur das Folgende:

„Die Truppen des Astyages (Königs von Medien) empörten sich gegen ihn; er wurde gefangen genommen und dem Cyrus überliefert. Cyrus zog nach Ekbatana, der Königsstadt. Das Silber, das Gold und die übrigen Schätze von Ekbatana wurden als Beute hinweggeführt und nach dem Lande Anshan gebracht.

„Im siebenten Jahre war der König (Nabonidus) in der Stadt Tema. Des Königs Sohn, die Großen und seine Truppen waren im Lande Akkad [2]. Der König kam nicht nach Babylon im Monat Nisan; der Gott Nebo kam nicht nach Babylon; Bel kam nicht hervor; die Festlichkeiten wurden nicht gehalten. Opfer wurden dargebracht den Göttern von Babylon und Borsippa in den Tempeln von Bit-Saggil und Bit-Zida . . .

„Neuntes Jahr. Nabonidus der König war in der Stadt Tema. Des Königs Sohn, die Großen und die Truppen waren im Lande Akkad. Der König kam nicht nach Babylon im Monat Nisan. Nebo kam nicht nach Babylon; Bel kam nicht hervor; die Festlichkeiten wurden nicht gehalten.

„Am fünften des Nisan starb des Königs Mutter in der Stadt Durkarashû an den Ufern des Euphrat, oberhalb Sippara. Des Königs Sohn und die Truppen trauerten drei Tage; es war Wehklagen; im Monat Sivan war Wehklagen im Lande Akkad . . . für des Königs Mutter. Im Monat Nisan rief Cyrus, der Perserkönig, seine Truppen zusammen; er ging über den Tigris unterhalb Arbela."

[1] Eine gute Zusammenstellung der ältern Forschungsergebnisse über assyrisch-babylonische Geschichte mit Rücksicht auf das Alte Testament gibt P. Giuseppe Brunengo (L'Impero di Babilonia e di Ninive. 2 vol. Prato, Giachetti. 1885).

[2] Der Name Akkad bedeutet hier wahrscheinlich das Land um Babylon.

Ueber das 10. und 11. Jahr des Nabonidus wird ungefähr dasselbe berichtet; danach ist aber das Tablet abgebrochen. Die Rückseite enthält über das 16. Jahr des Königs noch das Folgende:

„Im Monat Tammuz lieferte Cyrus den Truppen von Akkad eine Schlacht, und die Männer von Akkad machten einen Aufstand; ein Blutbad fand statt. Am 12. Tag ward Sippara ohne Kampf genommen. Nabonidus floh. Am 16. zogen Gobryas, Statthalter von Gutium, und die Truppen des Cyrus in Babylon ein ohne Gefecht. Hernach wurde Nabonidus in Babylon umzingelt und gefangen genommen.

„Im Monat Marchesvan am 3. Tag zog Cyrus in Babylon ein. . . . Er gab der Stadt den Frieden. Cyrus verkündete ganz Babylon den Frieden. Er setzte Gobryas, seinen Statthalter, als Statthalter in Babylon ein. Vom Monat Chislev bis zum Monat Adar kehrten die Götter von Akkad, welche Nabonidus nach Babylon gebracht, wieder in ihre Städte zurück. . . .

„Die Frau des Königs starb. Vom 27. Tag des Adar bis zum 3. des Nisan (eine Woche) war Trauer in Akkad. Alles Volk senkte das Haupt.“ [1]

Aus diesen Aufzeichnungen ergibt sich, daß Nabonidus in den letzten Jahren seiner Regierung die üblichen Festprocessionen mit den Götterbildern unterließ und sich damit wahrscheinlich bei der mächtigen Priesterschaft und beim Volke mißbeliebt machte, daß er lange Zeit seiner Hauptstadt ferne weilte und die Leitung seines Hofes und seines Heeres seinem ältesten Sohne überließ. Ein älterer Thoncylinder, aus den Ruinen von Ur ausgegraben, meldet uns in einem Gebete des Vaters den Namen dieses seines ältesten Sohnes. Er hieß Belshazar, und damit erklärt sich genügend, daß Daniel als den letzten König von Babylon nicht Nabonidus, sondern Belshazar nennt.

Es ist nicht möglich, in einer kurzen Skizze alle die übrigen Berührungspunkte zwischen Bibel und Assyriologie aufzuführen, welche Evetts in seinem Werke nach den Ergebnissen der neuern und neuesten Forschung zusammengestellt hat. Sprache und Literatur, Religion und Cultur, Architektur, Bildnerei und Kleinkunst vereinigen sich zu einem anschaulichen Bilde, das sich in hundert verschiedenen Einzelheiten mit den Berichten des Alten Testamentes deckt und den Erzählungen der Königsbücher wie den Strafreden der Propheten einen Hintergrund gibt, wie er großartiger kaum gedacht werden kann. Während die hochentwickelte bildende

[1] Im Anschluß an die von den PP. Epping und Straßmaier gewonnenen Ergebnisse lassen sich alle diese Daten genau nach dem julianischen Kalender bestimmen.

Kunst der beiden Völker die Vermuthung nahelegt, daß auch ihre Literatur nicht hinter derselben zurückgestanden haben dürfte, spricht ihre ungezügelte Eroberungslust, ihre Grausamkeit, ihr vorwiegend kriegerischer Charakter ziemlich gegen eine solche Annahme. In der Menge der bis jetzt aufgefundenen Texte spiegelt sich mehr ein praktisch-prosaischer als ein ideal-poetischer Geist ab. Das Gilgamesh-Epos, das bis jetzt vereinzelt mit wenigen Götterhymnen über die zahlreichen Inschriften, Handelscontracte, astronomischen Aufzeichnungen und historischen Tablets hinausragt, erheischt eine gesonderte, eingehende Besprechung.

A. Baumgartner S. J.

Das Privateigenthum am Grund und Boden im Mittelalter.

(Schluß.)

III.

22. Das Feudalsystem hat seine begeisterten Bewunderer und seine schärfsten Tadler gefunden. Auf beiden Seiten jedoch zeigt die Beurtheilung eine gewisse Einseitigkeit.

Nein, das Feudalsystem ist nicht das Ideal einer vollendeten Wirtschaftsordnung. Aber es ist die den Zeitverhältnissen entsprechende Verwirklichung einer Idee von höchster Bedeutung, eines Grundsatzes, welcher das Fundament jeder gesunden Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung zu allen Zeiten war und für alle Zeiten bleiben wird, des Grundsatzes, daß Ordnung und gesellschaftliches Glück nur aus der Bindung der menschlichen, individuellen Willkür, aus ihrer Unterordnung unter das Gesamtinteresse erstehen kann.

Man faßt den Begriff „Feudalsystem“ entweder im engsten und eigentlichen Sinne als gleichbedeutend mit dem Lehenswesen, oder die „Feudalität“ bezeichnet in einem weitern Sinne sowohl das Verhältniß zwischen Lehensherrn und Vasallen wie zwischen Grundherrn und Colonen. Endlich im weitesten Sinne versteht man nicht selten unter dem „Feudal-

system" den Inbegriff all der verschiedenen Rechtsformen, durch welche zur Zeit des Mittelalters Grundeigenthümer und Grundbesitzer in ihrer Verfügungsfreiheit, sei es durch gegenseitige Pflichten, sei es im Interesse der Gesamtheit, gebunden waren, kurz: die mittelalterliche, gebundene Wirtschaftsordnung, soweit dieselbe am Grund und Boden zur Geltung kam. In diesem weitesten und analogen Sinne möchten wir an dieser Stelle Wort und Begriff „Feudalsystem" verstanden wissen.

23. Was insbesondere die grundhörigen Colonen betrifft, so war ihre Lage im Entstehen sowohl als auch theilweise in den spätern Zeiten im Widerspruche mit der natürlichen Würde des Menschen. Durch Noth gedrängt oder durch Gewalt bezwungen, hatte der ehemals freie Bauer sein Erbgut opfern müssen. Ehre und Freiheit, Waffenrecht und politisches Vollbürgerthum galten aber, wie gesagt, nach germanischer Auffassung als unzertrennlich mit selbsteigenem Grundbesitz verbunden. So war es also in der That eine schmerzliche Einbuße an Freiheit, Ehre und Menschenwürde, gewissermaßen eine capitis deminutio gewesen, als die kleinern, freien Grundeigenthümer den mächtigern Grundherren, den königlichen Lehens- und Gefolgsleuten, welche gegen die Verpflichtung besonderer Treue und Dienstleistung neben eigenem Besitz auch weitausgedehnte Gebiete als Lehen innehatten, ihr Eigenthum übertrugen, um es von diesen gegen Frohn- und Zinspflicht zurückzuerhalten.

Andererseits ist die Zeit des Feudalsystems nicht so dunkel, wie eine einseitige und unaufrichtige Geschichtschreibung sie zu schildern beliebt. Die Unabhängigkeit bedeutete in jenen Zeiten für den geringen Mann so viel wie Hilflosigkeit, während der selbstgewählte Schutzherr den für sich allein ohnmächtigen Bauern sogar gegen die Willkür königlicher Beamten wirksam zu schützen vermochte. Ueberdies wurde unter dem Einflusse der christlichen Kirche das Drückende der Abhängigkeit immer mehr gemildert, die Leistungen nach Art und Maß genauer abgegrenzt, die rein persönlichen und die Familienverhältnisse der Willkür der Grundherren völlig entzogen. Beeinträchtigungen und Rechtsverletzungen seitens der Grundherren blieben allerdings für den einzelnen Fall ebensowenig ausgeschlossen wie der Trotz und der Uebermuth der Colonen, welche zuweilen selbst mäßigen Verpflichtungen nicht nachkommen wollten. In der Regel wurden jedoch derartige Streitigkeiten durch gütlichen Ausgleich oder durch Rechtsspruch alsbald beigelegt.

Kurz, die Freiheitsbewegung ist für die Colonen bis zum Ausgange des Mittelalters eine langsam, aber stetig fortschreitende.

Wäre diese günstige Entwicklung nicht durch die Reception des fremden Rechtes unterbrochen worden, hätte der mit dem antiken Heidenthum coquettirende Humanismus und die Reformation nicht den kirchlichen Einfluß untergraben und gelähmt, wohl schon im 16. Jahrhundert würde jene Bewegung die vollständige Ablösung der Grundlasten auf friedlichem Wege herbeigeführt und wiederum einen vollfreien Bauernstand geschaffen haben [1].

Die Zeit des Humanismus und der Reformation bildet einen tiefen Einschnitt in der Entwicklung der wirtschaftlichen, besonders der agrarischen Verhältnisse in Deutschland. Eine neue Periode beginnt damit. Die Continuität der bisherigen Entwicklung wird unterbrochen, der Bauer abermals in die schmachvollste Leibeigenschaft herabgedrückt. Aber die Entartung des Feudalsystems in der reformatorischen und nachreformatorischen Zeit bildet nicht das Wesen desselben. Es wäre darum die gröbste Ungerechtigkeit, wenn man bei der Würdigung des alten Lehens- und Colonatsverhältnisses fast ausschließlich jene in der Entartung angenommenen Formen vor Augen haben wollte.

24. Was das Feudalsystem in seiner bessern Zeit auszeichnete, das war vor allem die Wahrung des organischen Charakters der Gesellschaft.

„Im Lehenswesen erschien nämlich", wie Friedrich v. Raumer [2] sagt, „der Besitz fast als etwas Lebendiges, Sittliches; das getheilte Eigenthum wurde Zeichen und Beweis, daß auch die beiden Menschen, der Lehensherr und der Vasall, erst ein Ganzes ausmachten. Ueberall trat Wechselseitigkeit der Rechte und Pflichten hervor, Treue und Wahrheit galt für die erste Bedingung der Verhältnisse, Lehensherren und Vasallen sollten jede Freude, jedes Leid theilen und sich überall wechselseitig zu Hilfe kommen. Wer das Große, Ideale dieser Ansichten und Verhältnisse läugnet, der ist befangen in vermeintlicher Weisheit des letzten Tages und unfähig, andere Zeiten zu begreifen." Was aber Raumer hier zunächst von der höhern Form der Feudalität, dem eigentlichen Lehensverhältnisse sagt, gilt in gleicher Weise von den gegenseitigen Beziehungen und Pflichten zwischen Grundherrschaft einerseits, Colonen und Dienstleuten andererseits. Kurz, die auf dem Feudalsystem beruhende Eigenthumsordnung wirkte auf die verschiedenen Klassen und Stände der

[1] E. Jäger, Die Agrarfrage II (Berlin 1884), 1 f.

[2] F. v. Raumer, Historisch-politische Briefe (Leipzig 1860) S. 242.

Gesellschaft ebenso einigend, wie das absolute Eigenthum sie trennt, die Unterschiede zu Gegensätzen ausbildet und diese Gegensätze bis zur unerträglichsten Schroffheit steigert.

25. Diente das Feudalsystem dazu, einen engeren, für den Bestand und die Entwicklung der damaligen, noch von keiner starken öffentlichen Gewalt beherrschten Gesellschaft so hoch bedeutsamen Zusammenschluß der einzelnen Glieder durch die wechselseitige Verknüpfung und Solidarität wirtschaftlicher Interessen zu bewirken, so blieb es auch der altgermanischen Auffassung insofern treu, als durch dasselbe der Grund und Boden einer egoistischen Ausnützung im Interesse einzelner Privaten entzogen und seiner Bestimmung, der gemeinsame Nährboden des Volkes zu sein, in wirksamer Weise erhalten wurde.

Eine Vergleichung der römischen und der deutschen Entwicklung wird hierüber jeden Zweifel beseitigen müssen.

Wir finden in Rom nach den punischen Kriegen wie in der Karolingerzeit die Latifundienbildung. Aber der römische Bauer verliert hierbei seinen Landbesitz völlig, der nun im Latifundium verschwindet und von fremden Sklaven bestellt wird. Der deutsche Bauer dagegen bleibt auf seiner alten Scholle. Er büßt seine persönliche Unabhängigkeit ein, gewinnt aber dafür den Schutz eines mächtigen Schirmherrn. Andererseits entschädigt ihn die Sicherung seiner wirtschaftlichen Existenz für das Opfer des vollfreien Eigenthums an der Scholle.

War der Colone oder Zinsmann abhängig von dem Grundherrn, so lag diesem die Pflicht der Erhaltung seiner Hörigen und Zinsleute ob. Des Grundherrn Eigenthum ist durch das dingliche Recht des Colonen ebenso gebunden, wie dessen Nutzeigenthum gebunden erscheint durch das grundherrliche Herrschaftsrecht. Das wechselseitig gebundene Eigenthum aber gewährt dem Grundherrn und dem Colonen zugleich den standesgemäßen Unterhalt. Darum bezeichnet denn auch Janssen mit Recht diese Grundhörigkeit geradezu als „die auf erblichen Besitz gegründete Versorgung des gemeinen Landmannes. Durch sie erlangte der Bauer das seßhafte Wesen, die beste Grundlage der Unabhängigkeit, und festes Brod war ihm sicher“ [1].

Allein nicht bloß dem Umstande, daß in Rom die Latifundienbildung zugleich dem Besitz und der Bewirtschaftung, in Deutschland nur dem Besitz, nicht aber der Bewirtschaftung nach sich vollzog, verdankt

[1] Janssen, Gesch. des deutschen Volkes I (15. Aufl., Freiburg 1890), 300.

der deutsche Bauer des Mittelalters seine günstigere Lage, sondern ebensosehr einerseits der deutschrechtlichen Idee, daß an Grund und Boden als dem gemeinsamen Ernährungsfonds der Volksgesamtheit ein absolutes, schrankenloses, individuelles Eigenthum überhaupt undenkbar sei, wie andererseits dem christlichen Grundsatze, daß die natürlichen Güter dieser Erde zur Versorgung aller, nicht zur Befriedigung der Laune oder bloß zur Bereicherung Einzelner von Gott bestimmt seien.

26. Es versteht sich zunächst, um ins Einzelne zu gehen, von selbst, daß der ungetheilten Allmende gegenüber nicht der einzelne Markgenosse, sondern die Gesamtheit derselben, die ganze Genossenschaft Art und Weise der Nutzung, die Zeit des Säens und Erntens, die Brache, die Schließung oder Oeffnung der Wiesen festzusetzen, Wege und Triften, Weide und Mastrechte zu bestimmen, Heumaht und Holzschlag zu erlauben, Rodungen zu bewilligen hat [1].

Charakteristischer für das Verhältniß von Individuum und Gesamtheit ist das Recht der Genossenschaft gegenüber dem Sondereigenthum.

Die Selbständigkeit, welche das deutsche Recht dem Einzelnen und der Gemeinschaft gewährt, berechtigt überhaupt keinen von beiden, absolut und schrankenlos das Eigeninteresse im wirtschaftlichen Leben zur Geltung zu bringen. Ueberall erscheinen vielmehr Gesamtrecht und Sonderrecht als bedingt und beschränkt durcheinander [2].

Darum kann auch insbesondere der deutsche Grundeigenthümer mit seinem Eigen nicht machen, was er will. Er besitzt keineswegs eine bis zur Willkür gesteigerte Fülle der Eigenthumsbefugnisse. Das Gut, das er erworben, hatte ursprünglich der Befriedigung der Bedürfnisse einer Gesamtheit von Stammesgenossen und Dorfgenossen dienen sollen. Diese ursprüngliche Bestimmung aber bleibt auf dem Gute auch nach seiner Aneignung wenigstens insofern ruhen, als jede Benützung oder Verfügung, welche dem allgemeinen Wohle widerspricht, ausgeschlossen bleibt.

Die Beschränkungen sind jedoch nicht überall dieselben. Sie verändern sich je nach der Art, der besondern Bedeutung, dem besondern Zweck der verschiedenen Eigenthumsobjecte.

27. Das Sondereigen besaß die auch nach deutscher Auffassung ihm wesentlich innewohnende Exclusivität im relativ höchsten Grade mit Rück-

[1] Otto Gierke, Das deutsche Genossenschaftsrecht II (Berlin 1873), 189.

[2] Gierke a. a. O. S. 194 ff. Daselbst die reichen Quellenbelege.

sicht auf die Hofstätte, d. h. die mit einem Gehege umfriedeten Wirtschafts- und Wohnungsgebäude, die eingeschlossenen Felder und Gärten. Hier war der Eigenthümer in alter Zeit gewissermaßen der souveräne Landesherr, der Haus und Hof, Familie und Gesinde beherrschte und sogar mit Waffengewalt die geheiligten Grenzen seines Besitzthums, den Frieden und die Ehre seines Hauses und seiner Hausgenossen gegen jeden unbefugten Eindringling vertheidigen durfte. Dennoch war die Exclusivität des Privateigenthums auch da, wo sie an der umhegten Hofstätte ihren höchsten Grad erreichte, keineswegs gleichbedeutend mit einer absoluten, unbeschränkten Verfügungsfreiheit.

Was zunächst die Bewirtschaftung und das Wirtschaftspersonal betrifft, so wurden die Annahme und Lohnung des Gesindes, die Aufnahme von Hintersassen und Tagelöhnern, die Umzäunungen, die nachbarlichen Verhältnisse, das Halten von Vieh u. s. w. durch die Gemeinde geregelt und controllirt. Die Hofstätte war zur Bebauung da; der Genosse konnte sie daher nicht in jeder beliebigen Weise, sondern nur für diesen bestimmten Zweck verwenden und war zu ihrer Behausung sogar verpflichtet. Nach manchen Weisthümern konnte er selbst gezwungen werden, eine unbebaute Hofstatt oder einen überflüssigen Raum zur Gründung eines neuen Hofes gegen Entschädigung abzutreten, wenn er sich nicht bereit erklärte, binnen Jahresfrist selbst ein Haus darauf zu setzen. Umgekehrt bedurfte er der Bewilligung der Gemeinde, um ein neues Gebäude zu errichten. Jedenfalls sollte er die einmal vorhandenen Gebäude nicht verfallen lassen, sie vielmehr in ordnungsmäßigem Stande halten, weshalb er eine regelmäßige Besichtigung ihres Zustandes zulassen mußte und kein Gebäude ohne besondere Erlaubniß abbrechen oder versetzen durfte. Auch hatte er Fallthore und Bannzäune ordnungsmäßig anzulegen und zu erhalten [1].

Ebenso wie hinsichtlich der Art und Weise der Nutzung war der Markgenosse auch in Verfügungen über die Substanz seiner allodialen Hofstätte durch die Gemeinde beschränkt. Jede Aenderung der Besitzverhältnisse stand unter der Aufsicht der ganzen Genossenschaft oder ihrer gerichtlichen Ausschüsse. Ursprünglich galt das Sondereigenthum als unveräußerlich. Später durfte es veräußert werden, an außerhalb der Markgenossenschaft stehende Personen jedoch nur mit Zustimmung der Gemeinde und mit einem Vorkaufsrechte der Dorf-, Mark- oder Landes-

[1] Gierke a. a. O. S. 198. 210.

genossen. Die freie Theilbarkeit, die anfangs bestand, ward nicht selten später beschränkt, so daß die Theilung über ein bestimmtes Maß hinaus für verboten galt und andererseits eine Wiedervereinigung begünstigt wurde. Die ältere Bestimmung, welche eine Vereinigung mehrerer Güter in einer Hand als unzulässig bezeichnete, wurde jedoch bald beseitigt und freie Vermehrbarkeit der Güter eingeführt.

28. Noch umfassender als an der Hofstätte waren die Rechte der Gemeinde an denjenigen im Sondereigen stehenden Ländereien, welche nicht umzäunt waren und mit dem Namen der Feldmark bezeichnet wurden[1].

Hier war zunächst der Eigenthümer hinsichtlich seiner Dispositionsbefugniß über die Substanz und das Recht an dem Acker, einer Aenderung der rechtlichen Besitzverhältnisse u. s. w. ebenso beschränkt, wie es soeben mit Bezug auf die Hofstätte auseinandergesetzt wurde.

Dazu kamen eine ganze Reihe von Vorschriften über die Bewirtschaftung, die zum Theil auf uraltem Brauch, zum Theil auf Gemeindebeschlüssen beruhten und die genossenschaftliche Regelung der Art und Weise, wie die Sonderwirtschaft betrieben werden sollte, zum Zwecke hatten. Die Gemeinde forderte, daß der Acker außer der zur Brache bestimmten Zeit wirklich bebaut werde. Wer dauernd sein Feld nicht bebaute, verlor dasselbe nach Ablauf einer bestimmten Frist an die Gemeinde. Mancherorts trat der Heimfall an die Gemeinde auch dann ein, wenn man das Feld zu Wald verwachsen ließ, weil nach der alten Markverfassung nur Ackerland, nicht aber Wald im Privateigenthum stehen sollte. Auch die Art und Weise der Bewirtschaftung war in gewissem Umfange der privaten Willkür entrückt. Das Herkommen z. B. bestimmte die Fruchtfolge sowie die Zeiten des Bestellens und des Erntens. Die Gemeinde ordnete an, auf welchen Ländereien Sommerfrucht oder Winterfrucht gesät werden sollte, regelte die Weinlese, setzte den Arbeitslohn für die Erntezeit fest, bestimmte die Brache u. s. w.

Allein nicht bloß wurden hier die rechtlichen und wirtschaftlichen Verfügungs- und Nutzungsbefugnisse im Interesse der Gesamtheit geregelt, sondern überdies in höchst charakteristischer Weise die Ausschließlichkeit eben jener Nutzung selbst beschränkt.

Nur solange die Aecker und Wiesen dem Pflug und der Sense unterlagen, war das Nutzungsrecht des Eigenthümers ein exclusives. Nach der Heuernte standen die Wiesen dagegen der allgemeinen Weide offen,

[1] Gierke a. a. O. S. 212 ff.

ebenso wie auch die Felder von der Ernte bis zur Bestellung zur Stoppelweide allgemein gebraucht werden durften. Während der nach regelmäßigem Turnus eintretenden Brachzeit wurde der Acker der Feldmark wie ein Theil der Allmende zur gemeinen Weide oder Jagd benützt.

29. Kurz, „das Sondernutzungsrecht an den Ländereien der Feldmark war nicht ausschließlich und voll, sondern auf bestimmte Zeiten und Gebrauchsarten eingeschränkt. Und genau da, wo es aufhörte, begann an demselben Lande das ungetheilte Gesamtrecht. Insofern konnte man von Aeckern und Wiesen sagen, sie seien zugleich ‚eigen' und ‚gemein', sie seien in geschlossener Zeit ‚Sondergut' und in offener Zeit ‚Allmende' . . . Dieses Gesamtrecht war geschichtlich der Rest eines noch intensivern Gesamtrechtes, eines freien und vollen Eigenthums der Gemeinde; es war das nicht mitvertheilte, vielmehr gemein gebliebene Stück des alten Gesamteigen an der genossenschaftlich besessenen Mark. Und es war dies nicht bloß, sondern es wurde noch spät so empfunden. Weder ein polizeiliches Recht der Gemeinde als solcher, noch privatrechtliche Servituten oder Rechte an fremder Sache lagen hier vor: sondern ein nicht in Sonderrechte zerlegtes Stück eines Gesamteigenthums alter Art. Die Gesamtheit hatte an der Feldmark ihr Eigenthum nicht ganz an die Einzelnen vergeben, sondern einen Theil desselben sich vorbehalten" [1].

Es dürfte jedoch die lediglich historische Erklärung jener Rechte der Gesamtheit an der Feldmark, speciell ihrer Dauer während vieler Jahrhunderte nach der theilweisen Zersplitterung der alten gemeinen Mark, kaum ausreichen, wenn nicht zugleich Rücksicht genommen wird auf die principiellen Gesichtspunkte des deutschrechtlichen Eigenthums. Hier gilt der Eigenthümer nicht schlechthin und schrankenlos als der absolute Herr des Eigenthumsobjectes. Seine Dispositionsbefugniß ist in mannigfacher Hinsicht beschränkt und auch die Ausschließlichkeit der Nutzung stuft sich in verschiedenen Graden ab je nach der Natur oder der Bedeutung des Einzelobjectes. An der Fahrniß, an der beweglichen Habe erreicht die Ausschließlichkeit ihren höchsten Grad. Weniger frei, aber immerhin noch sehr umfangreich erscheint das Verfügungsrecht über die geschlossene Hofstätte, das Haus, die Wirtschaftsgebäude, die umhegten Gärten und Felder, die zum Unterhalt der Familie des Hofbesitzers dienen oder gar nothwendig sind. Am meisten gebunden und im Interesse des Gesamtwohles beschränkt ist das Nutzungsrecht an der Feld-

[1] Gierke a. a. O. S. 215. 219.

mark. Es ist der tief christliche Gedanke, welcher auch in den deutschen Rechtsbüchern Ausdruck gefunden, daß der gütige Gott alle beim Gastmahl der Natur bedacht hat, daß die Güter dieser Welt zur Versorgung der Menschheit, nicht bloß Einzelner bestimmt sind. Es ist ferner der Grundsatz, auf welchen der hl. Thomas von Aquin zunächst die Lehre vom Almosen stützt, welcher jedoch in der deutschen Rechtsüberzeugung und in den Satzungen des positiven Rechtes eine viel weitere Anwendung gefunden hat: Bona temporalia, quae homini divinitus conferuntur, eius quidem sunt quantum ad *proprietatem*, sed quantum ad *usum* non solum debent esse eius, sed etiam aliorum qui ex eis sustentari possunt, ex eo quod ei *superfluit*[1].

30. Die „Gebundenheit" in Bezug auf Wirtschaft und Dispositionsbefugnisse erscheint selbstverständlich in den Hofmarken, wo eine Grundherrschaft Eigenthümerin des Bodens war, also auf seiten des hörigen oder zinspflichtigen Colonen, noch stärker als beim freien Bauernstande. An Stelle der Markgenossenschaft tritt hier der Grundherr, der den Colonen bei Gefahr des Gutsverlustes zu ordnungsmäßigem Bau verpflichtete und sehr genaue Vorschriften über die Art der Benutzung und Bewirtschaftung zu geben pflegte. Allein wenn auch die Grundherrschaft, insofern sie selbst mit ihren Gütern keinem freien Gemeindeverbande angehörte, an und für sich durch ein Gesamtrecht der Markgenossen nicht beschränkt wurde, so bildete sich doch alsbald unter den zinspflichtigen Colonen selbst eine der freien Markgenossenschaft analoge Hofgenossenschaft aus, welche das Herrenrecht in mannigfacher Weise minderte und eine Willkürherrschaft unmöglich machte.

Streitigkeiten über die Güter werden von nun an innerhalb der Hofverbände nur von dem mit Hofgenossen besetzten Hofgerichte, an dessen Spitze der Herr oder ein Beamter desselben steht, entschieden.

Namentlich bildet sich der Rechtssatz aus, daß ein Hofgut, sei es wegen Zinsversäumniß, wegen Mißbaues oder wegen Nichterfüllung hofgenossenschaftlicher Pflichten, allein durch Urtheil und Spruch, unter Hinzuziehung einiger Hofgenossen, vom Herrn eingezogen und einem bessern Wirte übertragen werden konnte. Auch durfte die Wiederverleihung des Gutes lediglich an ein anderes Glied der Genossenschaft geschehen. Kurz, Grundherr und Hofgenossenschaft bilden von nun an die beiden Factoren, welche miteinander die Sondernutzung seitens der Colonen

[1] *S. Thom.* 2, 2, qu. 32, a. 5 ad 2. — Vgl. auch 2, 2, qu. 66, a. 2. corp. artic.

regeln, die Art der Bebauung sowie die Aenderung der Besitzverhältnisse sowohl im Interesse der Grundherrschaft wie der Hofgenossenschaft überwachen.

Auch das Herrenrecht zeigt sich also immer mehr gebunden, nicht bloß durch die dinglichen Rechte der Colonen, sondern auch durch das Recht der Gesamtheit, wie andererseits „neben dem Herrenrecht ein genossenschaftliches Gesamtrecht als Quelle der Gebundenheit und Abhängigkeit des Sonderrechtes“ der Erbpächter erscheint [1].

31. In ähnlicher Weise ist endlich auch in dem eigentlichen Lehensverhältnisse zwischen dem Lehensherrn und den Vasallen die Bindung eine wechselseitige.

Der Lehensmann hat das Recht, seine Lehen zu besitzen, zu gebrauchen, Früchte daraus zu ziehen und alle mit diesen Befugnissen naturgemäß verbundenen Rechte auszuüben. Praktisch steht er in der Benützung des Gutes fast wie ein Eigenthümer da [2]. Sein Nießbrauchsrecht ist erblich. Er kann die Gebrauchsart ändern, solange durch eine Aenderung das Gut nicht verschlechtert wird. Durch Verpachtung u. dgl. darf er auch andern die Ausübung seines Rechtes überlassen. Dem Lehensherrn ferner ist jede Verfügung über das Lehensobject untersagt, sofern dadurch das vasallitische Recht gekränkt, die Lage des Lehensmannes verschlechtert wird.

Entstehen Streitigkeiten, so haben die Vasallen auf dem Hofe ihrer Herren Recht zu holen. Aber nicht der Herr allein entscheidet, und der Spruch wird nicht nach Willkür gefällt. Unter dem Vorsitze des Herrn oder seines Stellvertreters sitzen Vasallen zu Gericht und urtheilen als Schöffen nach Lehensrecht.

Andererseits, wie günstig auch die Lage des Vasallen sein mag, das Obereigenthum seines Herrn beschränkt dennoch seine Verfügungsfreiheit in mannigfacher Hinsicht. So muß er z. B. alles vermeiden, wodurch die Rückgabe des Lehens bei einer Auflösung des Verhältnisses verhindert werden könnte. Er darf daher keine Veräußerung vornehmen mit Verletzung des lehensherrlichen Rechtes, das Lehen nicht ohne Ein-

---

[1] Gierke a. a. O. S. 199 ff. 210. 218.

[2] Cfr. Lib. Feudorum II, tit. 23, § 1: „Beneficium ex benevolentia ita datur alicui, ut *proprietas* quidem rei penes dantem remaneat, *usus fructus* vero *ita* ad accipientem transeat, ut ad eum *heredesque* suos in *perpetuum* pertineat ad hoc, ut . . . fideliter domino serviat.“ Ebenfalls Lib. Feudorum II. tit. 8. § 1: „Rei vasallus habet potestatem, ut *tamquam dominus* . . . etc.“

willigung des Herrn dinglich belasten, nicht vermindern oder verschlechtern u. s. w.

Höchst beachtenswerth sind schließlich die mannigfachen öffentlich-rechtlichen Lasten, welche die Grundherren für ihr Recht, Rente zu genießen, tragen mußten. Die Güter der Landesherren kamen auf für die Kosten, welche heute aus der Civilliste bestritten werden. Auf den Vasallen lastete die Pflicht des Kriegsdienstes. Die kirchlichen Besitzungen trugen die Kosten des Gottesdienstes, des Unterrichts, der Armen- und Krankenpflege. Die Abgaben, welche der Liberalismus durch ein verruchtes Steuersystem vielfach dem armen Mann aufzuladen verstand, wurden in der Blüthezeit des Feudalwesens wirklich von den „stärkern Schultern“ getragen. Auch haben die großen Lehenshöfe der mächtigen Herren als Mittelpunkt jeglicher Cultur nicht wenig die Entwicklung unseres Volkes gefördert.

32. Gleichwohl wird heute niemand für eine Wiedereinführung der Grundhörigkeit oder des Vasallenthums eintreten wollen. Die persönliche Freiheit ist eine zu hohe Errungenschaft, als daß man sie um solchen Preis opfern wollte. Andererseits fehlte nach dem Aufkommen der stehenden Heere und dem Wegfalle des Lehensdienstes für den Großgrundbesitz jegliches Interesse, Lehensverhältnisse zu begründen. Was heute die Latifundienwirtschaft überwinden könnte, das ist lediglich der Mangel ihrer Rentabilität. Eine Mischung von Latifundien, von mittlerem und kleinem freien Besitz, mit Vorwiegen der beiden letztern Arten, ist jedenfalls die wünschenswertheste Gestaltung der agrarischen Verhältnisse.

Die Eigenthumsformen wechseln im Laufe der Geschichte. Schon hat sich der liberale Kapitalismus ebenso überlebt wie einst der Feudalismus. Möge der Menschheit die kostbare Lehre verbleiben, daß zwischen Eigenthum und Eigenthum ein gewaltiger Unterschied besteht, daß mit dem Privateigenthum nicht nothwendig und wesentlich das Unglück der Gesellschaft verbunden ist.

Heinrich Pesch S. J.

Die heiligen Geräthe und die geistliche Kleidung bei der päpstlichen Messe im 8. Jahrhundert.

Als Karl der Große sein weites Reich neu ordnete, benutzte er in vielfacher Weise die italienischen Verhältnisse als Vorbild. Vor allem betrieb er bei Verbesserung der gallikanischen Liturgie den engern Anschluß an die zu Rom beim Gottesdienst benutzten Bücher. Mit den neuen Texten sind wohl auch neue Formen für die heiligen Gewänder und Geräthe im fränkischen Reiche heimisch und für das ganze Mittelalter als Vorbilder eingeführt worden. Es ist darum nicht ohne Wichtigkeit, die Geräthe und Kleidungsstücke zu kennen, deren sich der Papst im 8. Jahrhundert bei der Feier der heiligen Messe bediente. Um aber deren Form und Gestalt anschaulicher und lebendiger vorzuführen, empfiehlt sich ein enger Anschluß an den Ordo I Romanus, um aus ihm dasjenige auszuheben und erklärend mitzutheilen, was für unsern Zweck dienlich scheint.

Der alte Kern dieses Ordo gibt die Anweisungen oder Rubriken für den Zug des Papstes vom Lateran zur Kirche und für die Feier der päpstlichen Messe. Mabillon hat ihn in seinem Museum Italicum (II, 5 sq.) nach verschiedenen guten Handschriften neu herausgegeben und schrieb ihn dem Papste Gregor d. Gr. zu, obwohl er spätere Zusätze erkannte. Meckel bestritt diese Ansicht und behauptete, der Ordo I enthalte die Rubriken für die päpstliche Messe in den Zeiten Karls d. Gr. [1] P. Grisar [2] hat dann den Text genauer untersucht und dessen einzelne Theile schärfer unterschieden. Den Kern (n. 2 oder 4—21) schreibt er Gregor d. Gr. zu, der zweite Theil (n. 22—51) ist eine Ergänzung des ersten, der Anhang, „zum Theil wenigstens, erst um das Jahr 800 entstanden". Probst [3] suchte zwischen den Ansichten Meckels und Grisars zu vermitteln und sprach sich dahin aus, das Document sei ein der Zeit Gregors angehöriger geschriebener Ordo, der zu Ende des 8. Jahrhunderts durch Papst Stephan III. Aenderungen erfahren habe.

[1] Tübinger „Theologische Quartalschrift" 1862, S. 50 f.

[2] Innsbrucker „Zeitschrift für katholische Theologie" IX (1885), S. 389 f.

[3] Die ältesten römischen Sacramentarien und Ordines S. 386 f. Vgl. diese Zeitschrift Bd. XLIV. S. 495 f. und „Studien und Mittheilungen aus dem Benediktiner- und dem Cistercienser-Orden" VI (1885), 40 f.: Das Hochamt Gregors des Großen. Von P. Ambros Kienle.

Die Ständigkeit der römischen Liturgie bürgt dafür, daß die zu Gregors d. Gr. Zeiten eingeführten Gewohnheiten nicht rasch wieder aufgegeben wurden, die stete Benutzung und Entwicklung der Liturgie für kleine Zusätze und Abänderungen. Da die ältesten Handschriften nicht über das 8. oder 9. Jahrhundert hinaufreichen und wohl die damals üblichen Ceremonien bieten, dürfte die Ansicht des Prälaten Probst der Wahrheit am nächsten kommen.

Der erste Ordo beginnt mit der Nachricht, Rom sei in sieben Bezirke (regiones) eingetheilt. Jeder dieser Bezirke unterstehe einem Regionardiakon, dem ein Regionarsubdiakon und viele Akolythen untergeordnet seien. Alle sieben Regionardiakonen sähen im Archidiakonen als Stellvertreter des Papstes (vicarius pontificis) ihren unmittelbaren Vorgesetzten. Jede Region hatte wie einen Diakon und Subdiakon, so auch ihren Defensor oder Advocaten. Er war meist Laie, besorgte die juristischen oder administrativen Geschäfte und kann als Rentmeister, Oekonom oder Kanzler der Region bezeichnet werden. Ihm zur Seite stand ein Regionarnotar, ein Secretär, dem die Führung der Listen und andere Schreibereien oblagen. Wie der Archidiakon die Diakonen leitete, so hatten auch die Defensoren und die Notare ihren Obersten (primicerius).

Am Sonntage, also auch um Ostern, dessen päpstliches Hochamt unser Ordo beschreibt, versah der Diakon der dritten Region den Dienst, am Montag derjenige der vierten u. s. w. Er hatte mit den Seinen oft weit zu gehen bis zur Kirche, wo der Papst Station hielt; denn der Gottesdienst Roms bewahrte selbst damals noch viel von jenem Wechsel, der vielleicht zur Zeit der Verfolgung entstand, als die Gefahr öfteres Aendern des Ortes erheischte. Jetzt hielt der Wunsch, die einzelnen Heiligen an ihren Festtagen bei ihren Gräbern zu feiern, diesen Wechsel aufrecht. Ueberdies wünschten der Clerus und die Gemeinde jeder bedeutendern Kirche den Papst zuweilen bei sich gleichsam zu Gast zu sehen. Außer diesen Geistlichen und Beamten, welche unmittelbar beim Gottesdienst mitzuwirken hatten, mußten aber alle nicht rechtmäßig verhinderten Bischöfe, Priester und Cleriker Roms und der Umgegend, sowie die Lehensträger und Beamten der Kirche sich an den höchsten Festtagen beim päpstlichen Gottesdienste einfinden. Ihre Zahl wird sehr groß gewesen sein. Einigermaßen kann man sie berechnen aus der durch einen der Verfasser des Papstbuches gegebenen Aufzählung der Kirchen, denen Papst Leo III. († 816) Geschenke machte[1]. An der Spitze seiner Liste stehen die beiden in der

[1] Liber pontificalis, ed. Duchesne II, 18 sq., 12 nota 71.

Stadt liegenden Patriarchalkirchen des Erlösers (Lateran) und der Gottesmutter (Maria Maggiore). Nachdem er im Anschluß an letztere zehn Marienkirchen aufzählte, kommt er zu den beiden großen vor der Stadt liegenden Wallfahrtskirchen St. Peter und St. Paul und nennt als 15. bis 27. Kirche Gotteshäuser, welche Aposteln, Martyrern und andern damals hochverehrten Heiligen gewidmet waren. Von 28 bis 48 folgen Pfarrkirchen in topographischer Ordnung, anfangend mit S. Clemente beim Cölius und, über den Esquilin gehend, mit S. Chrysogonus in Trastevere endend, 49—64 Diakonien, 65—71 selbständige Klöster, 72—87 Klöster, deren Mönche in den Hauptkirchen das Chorgebet verrichteten, 88—113 Kirchen der Frauenklöster und Kapellen, 114—117 Hospitäler. So zählt er im ganzen 22 Presbyteralkirchen (tituli), 19 städtische Diakonien (später 16, zweimal 7 in der Stadt, 2 vor derselben) und 36 Klöster. Dazu kamen noch viele kleine, den größern zugehörige und meist neben ihnen erbaute Gotteshäuser sowie Cömeterialkirchen. Der Clerus war demnach zahlreich genug, um in den großen Basiliken an den höchsten Festen Chor und Mittelschiff zu füllen. Die Priester und Bischöfe saßen im Chor (presbyterium), meist in der Apsis, die Bischöfe links vom Eingange, die Priester rechts, so daß der Papst, wenn er auf seinem Throne Platz genommen hatte, die Bischöfe zur Rechten sah. Die Diakonen, die Subdiakonen und die höhern Beamten standen um den Altar, die niedrigere Geistlichkeit, die Sänger, die Mönche und die Kirchendiener im Mittelschiff. Die Laien vertheilten sich in die Seitenschiffe; den Männern war das links vom Haupteingange, den Frauen das rechts gelegene zugewiesen. Oben am Ende des Schiffes fanden die Vornehmen im Senatorium und Matroneum Plätze.

Während Clerus und Volk zu der Kirche ging, in welcher die päpstliche Messe gefeiert werden sollte, schickte sich der Papst im Lateran an, dorthin zu reiten. Sein Hofstaat sammelte sich um ihn. Die wichtigsten Beamten waren der Archidiakonus, der Vicedominus (Haushofmeister), der Vestararius (Vestarius), der Nomenculator und der Saccellarius. Letzterer, der Säckelmeister, hatte die Besoldung der Beamten zu bezahlen, die gewöhnlichen Ausgaben zu bestreiten und Almosen zu vertheilen. Das Amt des Nomenculators stammte aus den Palästen der vornehmen Römer, denen ein Sklave die Namen der Eintretenden ins Ohr zu sagen hatte, damit der Herr sie mit ihren Namen anreden könne. Beim Papste hatte der Nomenculator die Stelle eines Ceremonien- oder Hofmeisters; denn er besorgte die Einladungen, nahm die Bittgesuche in Empfang und erledigte sie.

Der Vestararius, der päpstliche Schatzmeister, bewahrte die kostbaren Kirchengeräthe der päpstlichen Kapelle, beaufsichtigte wohl die Schätze der übrigen Kirche und vermittelte die Geschenke an goldenen oder silbernen Gefäßen und an Teppichen, welche die Päpste den einzelnen Kirchen Roms zuwandten[1]. Ihm fiel an den höchsten Festtagen eine ebenso wichtige wie verantwortungsvolle Aufgabe zu. Papst Hilarus (461—468) hatte die zur Feier der gewöhnlichen päpstlichen Messe nothwendigen Geräthe anfertigen lassen und bestimmt, sie sollten im Lateran oder in Maria Maggiore aufbewahrt, von dort aber in jene Kirche gebracht werden, wo der Papst Clerus und Volk zur „Statio“ zusammenrief[2]. Diese Geräthe bestanden aus einem großen goldenen, 8 Pfund schweren Kelche (scyphus), dessen der Papst sich bei der Consecration bediente, aus 25 silbernen, je 10 Pfund schweren Bechern oder Kelchen (scyphi), aus ebenso vielen silbernen, je 10 Pfund schweren Gefäßen (amae), in die man den von den Gläubigen geopferten Wein goß, und aus 50 silbernen, je 2 Pfund schweren Kelchen (calices ministeriales), worin man dem Volke das heilige Blut oder den damit gemischten Wein reichte. Später vermehrte sich das zur päpstlichen Messe nöthige Geräthe. Es ward nur im Lateran aufbewahrt und bestand aus silbernen und goldenen Leuchtern, dreierlei Kelchen mit Röhrchen (pugillares, fistulae), durch die man daraus trank, Trichtern (colatoria), Tellern (patenae), Kannen und Schüsseln zur Händewaschung (aquamanus, gemelliones) und Büchern: dem Apostolus, woraus der Subdiakon die Epistel sang, dem Cantatorium (Graduale), woraus nach der Epistel das Responsum oder Alleluja gesungen ward, und dem Evangelienbuch. Meßbücher (sacramentaria) werden nicht genannt. Ob der Celebrant den Canon noch auswendig hersagte?[3] Für die höchsten Feste genügte späterhin auch dies in der Sacristei der Laterankirche ruhende Geräthe nicht mehr; denn im 8. und 9. Jahrhundert nahm man bei den feierlichsten Gelegenheiten aus dem Schatze (vestiarium) des Papstes die ihm gehörenden goldenen, mit Perlen und Edelsteinen besetzten und mit gravirten oder getriebenen Figuren gezierten Kelche, Patenen und Bücher. Der Vestararius schloß jeden Gegenstand in ein Säckchen, versiegelte es und reichte es je einem Akoluthen. Später mußte er die Perlen und Edelsteine zählen und nachsehen, ob nichts verloren gegangen sei.

[1] *Duchesne,* Liber pontificalis I, CCXLIII.

[2] L. c. I, CLIII, 244 et 246 nota 9.

[3] Ordo I, n. 3. *Mabillon* l. c. p. 5. Liber pontificalis II, 80, XXXIII etc.

Die Bücher waren auf Pergament geschrieben und wenigstens seit dem 8. Jahrhundert, wahrscheinlich auch schon früher, mit reichverzierten Anfangsbuchstaben, Ziertiteln und farbenreichen Bildern versehen. Ihre Deckel trugen meist auf der Vorderseite eine Elfenbeinplatte in einem breiten goldenen, durch Perlen und Edelsteine verzierten Rahmen.

Hatten die Akolythen die kostbaren Gefäße in den Säckchen erhalten, so ordnete der Archidiakon den Zug. Die Diener führten reichgeschirrte Pferde vor, und die Vornehmern stiegen auf. Voraus gingen die Akolythen. Jeder derselben verhüllte seine Hände mit einem Tuche (sindon), das die Stelle der Handschuhe vertrat, und hielt einen der ihm anvertrauten Gegenstände. Hinter ihnen ritten die Regionarsubdiakonen, die Regionardefensoren, zwei Regionarnotare, der Primicerius und die Diakonen. Ein Zwischenraum trennte sie vom Papste (apostolicus), neben dessen Pferd weltliche Diener (stratores laici) zur Rechten und Linken einherschritten, damit es nicht anstoße. Nach einem zweiten Zwischenraume folgten ebenfalls zu Roß der Vicedominus, der Vestararius, der Nomenculator und der Saccellarius. Wollte jemand auf dem Wege dem Papste eine Bittschrift überreichen, so mußte er vom Pferde steigen, um den Segen bitten, sein Gesuch dem Nomenculator oder dem Saccellarius überreichen und durch deren Vermittlung Bescheid erwarten.

Der Zug ging um Ostern den Cölius herab, worauf der Lateran liegt, und stieg den Esquilin hinan, auf dessen Spitze Maria Maggiore erbaut ist. Unfern dieser Basilika trat der Regionarnotar zum Papste hin und meldete: „Im Namen unseres Herrn Jesus Christus, während der verflossenen Nacht sind in der Marienkirche getauft worden so viele Knäblein und so viele Mädchen.“ Der Papst antwortete: „Gott sei Dank“, und ließ ihm durch den Saccellarius einen goldenen Solidus (zu 40 [?] Silberdenaren) reichen. Die Meldung geschah, weil der Papst diese Kinder selbst firmte und zu diesem Zwecke einer der Akolythen in einem Tuche (mappula) und in einem kostbaren Kännchen das heilige Chrisam vor ihm hertrug.

Am Eingange des Vorhofes empfingen die Akolythen, Defensoren, vornehmen Laien und Priester der Region mit Rauchfässern den Nachfolger des Apostelfürsten. Er stieg vom Pferde, begab sich in die in den meisten Basiliken am Ende des Vorhofes, vor den drei Kirchenportalen und an der Männerseite befindliche Sacristei (secretarium). Dort setzte er sich auf seinen Sessel, den ein Diener aus dem lateranensischen Palast gebracht hatte und der mit geschnitzten Elfenbeinplatten belegt war. Nun

wechselten der Papst und die Diakonen, welche bei der Feier der Messe ein besonderes Amt zu verwalten hatten, ihre Kleider.

Man befand sich um das Jahr 800 mitten in jener Uebergangsperiode, worin die heutige liturgische Tracht entwickelt ward. Sie hat sich, wie Walafried Strabo († 849) bemerkt, „allmählich zu der jetzt üblichen reichen Form entfaltet; denn in den ersten christlichen Jahrhunderten wurde die Messe gefeiert mit der Kleidung, die man damals allgemein trug" [1]. Cleriker, Priester und Bischöfe erschienen also in der Kirche so, wie sie draußen umhergingen. Daß sie beim feierlichen Gottesdienste reinere und bessere, daß sie je nach ihrem Range feinere Gewänder anzogen, versteht sich von selbst. Ihr Hauptkleid war demnach eine bis zu den Knöcheln herabreichende Tunica, aus der die heutige Albe und der Talar, im Grunde doch nur eine alba tunica talaris, entstanden. Ueber die Tunica legten sie in den ersten Jahrhunderten ein weites, faltenreiches Stoffstück, einen Ueberwurf, eine Toga (von tego). Diese Toga ward indessen immer mehr zum eigentlichen Staatskleid, womit die Beamten und alle, die als „Römer" auftreten wollten, in jenen ersten christlichen Jahrhunderten öffentlich erschienen. Im gewöhnlichen Leben bediente man sich bequemerer, im allgemeinen als Pallia bezeichneter Oberkleider (amictus, vestimenta exteriora) verschiedener Formen und Namen; denn die Moden wechselten. Für uns kommen besonders in Betracht: die Pänula, ein an den Rändern abgerundetes großes Stück Tuch, in dessen Mitte ein Loch war, durch das man den Kopf steckte, und das Pallium im engern Sinne, ein viereckiges Tuch, das auf die Schultern über den linken Arm gelegt ward, aber unter dem rechten Arm herging. Soldaten trugen die Lacerna, einen nicht vorne vor der Mitte der Brust, sondern auf der rechten Schulter mit einer Agraffe verbundenen Mantel, welcher den rechten Arm freiließ. Das Sagum war im wesentlichen eine kleinere und kürzere Lacerna. In den Miniaturen aus karolingischer Zeit erscheinen die vornehmen, meist dem Soldatenstande angehörenden Laien in kurzem Kleide, mit Beinkleidern und Mantel (sagum), Christus, die Apostel dagegen stets mit langen, bis zu den Knöcheln gehenden Gewändern. Ihr Ueberwurf ist das aus dem griechischen Himation entstandene, in Rom an Stelle der weitern Toga eingebürgerte Pallium im engern Sinne. Sie sind also dargestellt in geistlicher Kleidung.

---

[1] *Walafried Strabo*, De rebus ecclesiasticis c. 24. *Migne*, Patrol. cxiv, 952. Vgl. den inhaltsreichen Artikel „Kleidung" von Krieg in Kraus' Real-Encyklopädie der christlichen Alterthümer II, 175 f.

Die römischen Cleriker trugen demnach im 8. Jahrhundert eine weiße Tunica und darüber, wenigstens beim Gottesdienste, eine Planeta oder Pänula [1]. Sagt doch unser Ordo, während der Papst sich umkleidete, habe der Diakon das betreffende Lesestück im Evangelienbuche gesucht. Dabei aber habe einer, oder wenn an hohen Festtagen das größere Buch benutzt wurde, hätten zwei der Akolythen über der Planeta das Buch hingehalten. Sie verhüllten in den weiten Falten dieses Kleides ihre Hände und berührten somit das heilige und kostbare Buch nicht unmittelbar. Indessen war ihre Planeta kürzer und enger als jene der höhern Geistlichkeit. Letztere hüllte sich in feinere, reicher gestickte, mit Purpurstreifen versehene weiße Caseln oder Planeten, trug aber auch mehr und mehr in Purpur gefärbte.



Fig. 1. Mann in Tunica und Pallium; Frau in Stola und einer auch als Schleier über den Kopf gelegten Palla. Von einem römischen Sarkophag.



Fig. 2. Betender, mit der Pänula oder Planeta bekleideter Mann aus dem Cömeterium der hll. Marcellinus und Petrus.

Eine andere hier zu beantwortende Frage betrifft die Gewänder, welche die Diakonen anlegten, um beim päpstlichen Hochamte mitzuwirken. Da sie nach dem ersten Ordo diese Gewänder vor der Thüre der Sacristei,

[1] Chrodegangi Metensis episcopi regula (altera) Canonicorum c. 8. *Migne*, Patrol. LXXXIX, col. 1102: *Omnis* clerus, qui foris claustra esse videtur, et in ipsa civitate consistunt, omnibus diebus Dominicis ad capitulum veniant, parati *cum planetis* vel vestimentis officialibus, sicut habet Ordo *Romanus*. Cfr. Regula (prima) c. 53 et 54, l. c. c. 1031 sq. Wenn demnach Amalarius von Metz De ecclesiasticis officiis lib. II das 16. Kapitel überschreibt: De non utendis vestibus sacratis in quotidiano usu und in der Kirche bei den Amtsverrichtungen reine und leinene Kleider fordert, so schließt er damit nicht aus, daß die Cleriker auch mit solchen Kleidern über die Straße gingen. Er verlangt, sie sollen nicht mit schmutzigen Gewändern oder mit gewöhnlichen Arbeitskleidern am Altare erscheinen.

also in dem vor den drei Kirchenportalen auf der Männerseite erbauten Arm des Kreuzganges anlegten, kann es sich nur um Oberkleider handeln. Sie zogen ihre Planeta aus und legten über ihre Tunica drei Amtskleider an: die Dalmatik, das Pallium linostimum und die Stola. Früher hatten sie oft mit dem Colobium am Altare gedient. Dies war eine lange Tunica ohne Aermel, welche der Gekreuzigte öfters in alten Bildwerken statt des jetzt üblichen Lendentuches trägt. Indessen hatte Papst Sylvester bestimmt: „Die Diakonen sollen in der Kirche sich der Dalmatiken bedienen und ihre linke Hand mit einem Tuche von Leinen oder Wolle bedecken" [1]. Die Dalmatiken waren im 2. Jahrhundert aus Dalmatien nach Rom gekommen und hatten so sehr gefallen, daß auch vornehme Männer sich ihrer bedienten. Jetzt wurden sie mehr

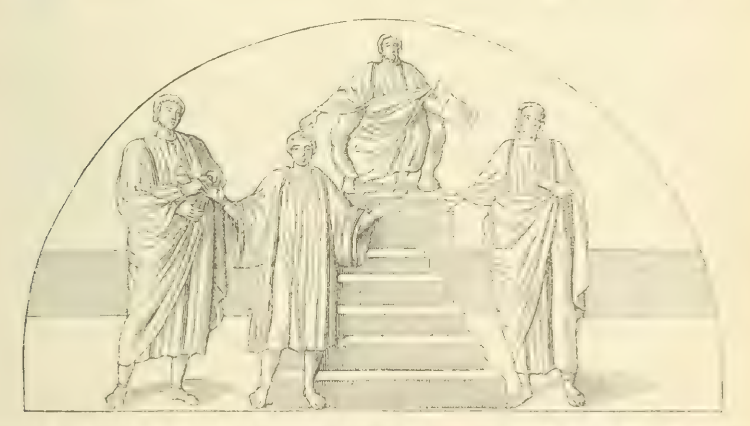


Fig. 3. Ein mit der Dalmatik bekleideter betender Christ, umgeben von drei Männern, welche Tunica und Pallium tragen. Aus dem Cometerium des hl. Hermes.

und mehr zum Kleide der Diakonen. Ja, weiße Dalmatiken galten allmählich so sehr als Ehrenkleider der römischen Diakonen während des Gottesdienstes, daß Papst Symmachus († 514) dem Diakon des Bischofs Cäsarius von Arles das Tragen derselben als Auszeichnung erlaubte. Erst gegen Ende des 8. Jahrhunderts wurden sie in Gallien durch Annahme der römischen Liturgie allgemein [2]. Das unterscheidende Merkmal der an beiden Seiten zugenähten Dalmatik waren breite Aermel

[1] Liber pontificalis, ed. Duchesne I, 171; vgl. Krieg a. a. O. S. 195.

[2] Ueber die verschiedenen Formen der Dalmatik vgl. *Amalarius*, De ecclesiasticis officiis l. II, c. 21; über ihre weiße Farbe l. c. und Regula (prima) c. 7. De officiis l. II, c. 26: Dalmatica diaconi et sui ministri (subdiaconi), *quae est itineri habilis*, cura proximorum est. *Migne*, Patrol. CV, 1096 sq., 826 AB, 1102.

und aufgenähte dunkle Streifen, welche vorne und hinten von den Schultern parallel bis an den untern Saum hinabliefen und später auf der Brust durch einen Querstreifen verbunden wurden.

Das zweite Amtskleid der Diakonen, das *Pallium linostimum*, war ein leinenes Tuch, womit sie stets ihre Linke beim Gottesdienst bedeckten und beide Hände verhüllten, so oft sie die heiligen Gefäße berührten. Sie können sich dieses Tuches also nicht zum Abtrocknen des Schweißes bedient haben; denn dadurch wäre nicht nur die Ehrfurcht gegen jene Gefäße verletzt, sondern auch deren Vergoldung beschädigt worden. Es war also dies Pallium verschieden von der Mappa oder Mappula (woraus die Manipel entstand), deren sich die Römer als Serviette, Handtuch und Schweißtuch bedienten, und die ehedem ein Kleidungsstück aller Vornehmern, also auch der höhern Geistlichkeit war.

Drittens legten die Diakonen eine Stola an. Sie ward auch Orarium genannt [1], ist aber nicht von orare, „beten", sondern von os abzuleiten. Im Circus pflegten nämlich die Alten länglich geformte Schärpen um den Hals oder um den Arm zu legen und mit deren Enden zu schwenken, wenn sie ihren Beifall ausdrücken wollten. Ueberdies benutzten sie diese Tücher zum Abtrocknen des Schweißes, nicht aber als Schnupftücher. Allmählich wurde das Orarium ein Abzeichen vornehmer Stände, und als solches behielten die höhern Cleriker es bei. Daß es der Rest der auf das Oberkleid der Frauen (stola) genähten Purpurstreifen sei, ist eine früher oft vertheidigte, heute aber aufgegebene Ansicht. Die Diakonen trugen ihre Stola seit dem 5. Jahrhundert über der linken Schulter, während die Priester sie über beide Schultern legten und vorne parallel herabhängen ließen. Letztere, die im Chor sitzend den Papst erwarteten, waren mit einer Tunica, einer Stola und einer Planeta (casula) bekleidet und hielten ihr Taschentuch [2] in der Hand.

Der Papst ward in der Sacristei zuerst mit einer Albe (linea) bekleidet, welche mittelst eines Gürtels (cingulum) befestigt wurde. Dann zog er das Schultertuch [3] über der Albe an, darauf eine erste, weiße

---

[1] *Rabanus Maurus*, De clericorum institutione l. I, c. 19. *Migne*, Patrol. CVIII. col. 307. Quintum quoque est (vestimentum), quod orarium dicitur, licet hoc quidam *stolam* vocent. *Amalarius*, De ecclesiasticis officiis l. II, c. 20. *Migne*, Patrol. CV. col. 1096: Stola ad genua tendit . . . superposita collo.

[2] *Rabanus Maurus* l. c. c. 18. Mappula sive mantile, quod vulgo phanonem vocant.

[3] *Anagolaium*, id est *amictum*. Ordo I, n. 6. *Mabillon* l. c. p. 7. Rabanus nennt dieses Kleidungsstück das Superhumerale (l. c. c. 15) vor der Tunica, weil

und leinene Dalmatik, darüber eine zweite größere Dalmatik, eine Kasel (planeta), endlich das päpstliche Pallium, welches ein Diakon oder Subdiakon „mit Nadeln auf der Kasel hinten und vorne und auf der linken Schulter befestigte". Es war damals ein langer, schmaler Streifen, welcher von der rechten Schulter tief über der Brust zur linken ging, dann über den Rücken zur rechten Schulter zurückkehrte und dort vorne frei herabging. Da es auf der rechten Schulter nicht befestigt ward, müssen lange Stücke vorne und hinten von der Schulter heruntergehangen haben, um durch ihr Gewicht und ihre Größe eine Verschiebung zu verhindern.

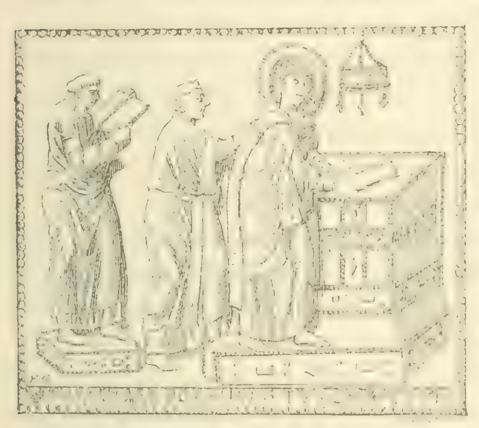


Fig. 4. Ein Bischof mit Kasel und Stola vor dem Altar. Hinter ihm ein Diakon und ein Subdiakon. Relief vom Altare in der Kirche des hl. Ambrosius zu Mailand aus dem 9. Jahrhundert.

Eine Kopfbedeckung erhielt der Papst nicht, ebensowenig einen Stab. Daß die im 13. Jahrhundert allgemein verbreitete Annahme, der Papst trage deshalb keinen Stab, weil der hl. Petrus den seinigen zur Auferweckung des hl. Maternus ins trierische Land gesandt habe, keinen Anspruch auf historischen Werth machen kann, ist klar. Der Bischofsstab stammt aus Irland und Gallien und wurde vom Papste nicht als Insignie angenommen, weil der Höhere nicht die Zeichen der niedriger Gestellten zu übernehmen pflegt, während das Umgekehrte im Verlaufe der Zeiten häufig geschieht.

War der Papst vollständig angekleidet, so nahm der Regionarsubdiakon die Mappula des Oberhirten auf den linken Arm, von dem er die Planeta zurückgeschlagen hatte, ging zur Thüre der Sacristei hinaus in die Vorhalle und fragte, ob die Sänger (schola) bereit seien. Nachdem er ihre bejahende Antwort und den Namen des Vorsängers erhalten hatte, kehrte er zurück und überreichte dem Papste die Mappula. Ein anderer Subdiakon legte Weihrauch in ein goldenes Rauchfaß, sieben Akolythen nahmen Leuchter mit brennenden Wachskerzen, und man zog durch das mittlere

---

es in seiner Gegend und zu seiner Zeit bereits unter letzterer getragen wird. Auch Amalarius zählt es als „erstes" Gewand auf. II, c. 17. *Migne* l. c. CV, 1094.

Portal in die Kirche ein[1]. Die Sänger begannen den Introitus, die im Chor versammelten Diakonen legten ihre Planeten ab und gaben sie ihren Subdiakonen, welche sie den Akolythen reichten. Im Mittelschiff traten zwei Akolythen zum Papste hin und brachten ihm die geöffneten Gefäße (capsae), worin das heiligste Sacrament (sancta) aufbewahrt wurde. Ein Subdiakon erhob die heiligen Gestalten bis zum Rande und zeigte sie dem Papste oder dessen Diakon. Dieser verehrte sie durch Verneigung des Hauptes, sah sie an und befahl, wenn es nöthig war, sie in ein anderes Gefäß (conditorium) zu legen[2]. Diese Capsae und das Conditorium müssen ziemlich weit vom Altare aufbewahrt worden sein; denn erst nachdem der Papst den Inhalt der erstern gesehen hatte, schritt er an jenen sieben Akolythen vorbei, von denen sich vier zur Rechten, drei zur Linken stellten, durch die Sänger hindurch und gelangte vor den Altar. Dort kniete er auf einer Bank (oratorium), während das Gloria Patri als Schluß des Introitus gesungen ward. Nachdem er den Altar und das auf ihm liegende Evangelienbuch geküßt hatte, begab er sich zu seiner hinter dem Altare in der Mitte der Apsis gelegenen Kathedra, wo er nach Osten gewendet stehen blieb. Das Kyrie und, je nachdem der Papst bestimmte, mehr oder weniger von der Litanei ward gesungen; dann stimmte der Papst, zum Volke sich wendend, das Gloria an und drehte sich wiederum nach Osten. Dem Volk zugewandt sang er Oremus, nach Osten hin aber die Oratio. Nun stieg der diensthuende Regionarsubdiakon auf eine zur Seite des Altars erbaute Erhöhung, den Ambo, um aus dem „Apostolus" die Epistel zu lesen; nach ihm ging ein Sänger hinauf mit dem „Cantatorium", um das „Responsum" anzustimmen; zuletzt kam der Diakon mit dem „Evangelia" genannten Buch. Zwei Regionarsubdiakonen, von denen einer ein Rauchfaß trug, und zwei Akolythen mit Leuchtern führten ihn zu den Stufen des Ambo. Nach der

[1] Diese sieben Akolythen sollten jedenfalls an die sieben Leuchter erinnern, in deren Mitte der Verfasser der Apokalypse den Herrn im Himmel thronen sah. Offb. 1, 13; vgl. 3, 1; 4, 5 ꝛc. Vielleicht veranlaßten sie später die Errichtung der in mittelalterlichen Kirchen, wie im alten Tempel zu Jerusalem, vor dem Altare stehenden siebenarmigen Leuchter. Vgl. *Garrucci,* Storia, Tav. 253, 286.

[2] *Mabillon* l. c. p. 8. Duo acolythi tenentes *capsas cum sanctis* apertas et subdiaconus sequens cum ipsis, tenens manum suam in ore *capsae*, ostendit *Sancta* Pontifici vel diacono, qui praecesserit. Tunc inclinato capite Pontifex vel diaconus *salutat Sancta* et contemplatur, ut, si fuerit superabundans, praecipiat, ut ponatur *in conditorio.* Versteht man unter Conditorium eine Art Tabernakel, so ist wohl ein Gefäß nöthig, worin die aus der Capsa genommenen Theile gelegt wurden. Vgl. diese Zeitschrift Bd. XLIV, S. 379 f.

„Verlesung" des Evangeliums reichte der Diakon das Buch jenem Regionarsubdiakon, der ihn bis zur Treppe begleitet hatte; dieser gab es dem folgenden Subdiakon, der es, auf seiner Planeta (casula) vor der Brust haltend, allen zum Küssen darbot, die um den Altar standen. Dann trat er zu einem neben dem Ambo an der zum Presbyterium führenden Stufe (pogium, podium) stehenden Akolythen hin. Dieser öffnete die Capsa; der Subdiakon legte das Buch hinein, und der Vestararius versiegelte es sogleich. Die kostbar ausgestatteten Bücher hatten nämlich den Werth eines Vermögens und wurden sorgfältig gehütet.

Ob das beim Evangelium benutzte Weihrauchfaß Ketten hatte oder auf dem Boden stand, ob es also geschwungen oder getragen wurde, ist unsicher. Der Ordo I spricht mehr für ersteres. Das Gewicht der Rauchfässer wurde mit der Zeit immer kleiner; erwähnt doch das Papstbuch unter Sylvester († 335) drei goldene, mit Edelsteinen verzierte Tymiamateria von je 15 Pfund, unter Xystus († 440) ein silbernes von 5 Pfund, unter Leo III. († 816) ein goldenes, das bei den Stationen gebraucht wurde, von 2 Pfund 8 Unzen, ein anderes goldenes von 2 Pfund 5 Unzen, unter Paschal I. († 824) zwei vergoldete von Silber, die je 1 Pfund wogen [1]. Mit dem Rauchfaß schenkten Gregor III. († 844), Leo IV. († 855) und Stephan V. († 891) ein Schiffchen, worin der Weihrauch aufbewahrt wurde (cantara, cantarella, cantra) [2].

Beachtenswerth sind die öfters im Papstbuche erwähnten, mit den Bildern der Apostel verzierten Rauchfässer [3]. Vielleicht wurden sie mit andern schweren und großen Rauchfässern in oder bei den Altären aufgehängt oder aufgestellt. So schenkte Sergius († 701) ein größeres, goldenes Tymiamaterium mit Säulen und Deckel, welches vor den drei goldenen Bildern des heiligen Apostels Petrus aufgehängt, und in welchem an Festtagen während des Hochamtes dem allmächtigen Gott wohlriechender Weihrauch reichlich verbrannt wurde. Leo III. ließ vor dem Altare des hl. Petrus ein 17 Pfund schweres goldenes Rauchfaß anbringen und in St. Paul ein goldenes in der Confessio des Altares aufhängen. Der

[1] Lib. pontif., ed. Duchesne I, 174. 177. 233; II, 17. 18. 57. 58.

[2] L. c. I, 81. 108. 195; II, 120.

[3] Turibulum (Turabulum, Tyrabulum) apostolatum. Lib. pontif. II, 17: ex auro, 18: (tria) ex auro, 116: de argento exaurato, 117: ex argento. Bis zur Zeit Leos III. († 816) wird stets von thymiamateria geredet, dann immer mehr von turibula. Ob damals die Form thurmförmig geworden und das Gefäß zum Schwenken eingerichtet wurde?

Titularkirche der seligsten Jungfrau (titulus Callisti) schenkte er zwei Rauchfässer von 95 Pfund und 7 Unzen [1].

Zur Opferung stieg der Papst hinab ins Senatorium. Seine Rechte hielt der erste (primicerius) der Notare, die Linke der erste der Defensoren. Dort empfing er von jedem der Vornehmen ein Opferbrod und reichte es dem Regionarsubdiakon. Letzterer gab es dem folgenden Subdiakon, von dem es in ein von zwei Akolythen gehaltenes Leintuch gelegt wurde. Die Brode waren aus gesäuertem Weizenmehl, hatten meist die Form runder Scheiben, zuweilen auch die eines Kranzes [2]. Ihre Größe glich der eines Tellers. Sie waren ziemlich dünn und mit einem eingedrückten Kreuze versehen.

Hinter dem Papste schritt der Archidiakon. Er empfing von jedem der Männer ein kleines, mit Wein gefülltes Kännchen (amula), goß den Inhalt in einen größern, vom Regionardiakon gehaltenen Kelch und gab es dann zurück. War der Kelch gefüllt, so schüttete der Diakon den Inhalt in ein großes Gefäß (scyphus), das ein Akolyth mit verdeckten Händen auf seiner Planeta hielt. Nachdem die im Senatorium befindlichen Vornehmen Brod und Wein dem Papste geopfert hatten, ging der Hebdomadarbischof, d. h. jener Bischof der kleinen, um Rom liegenden Orte, welcher in der betreffenden Woche den Dienst zu versehen hatte, zu den andern im Seitenschiff stehenden Männern, um bei ihnen die Opfergaben zu sammeln. Der Papst begab sich vor die Confessio, d. h. vor die Rückseite des Altares, dessen Vorderseite dem päpstlichen Stuhle in der Apsis zugewandt war. Vor dieser Confessio empfing er Opferbrode von seinen weltlichen Beamten, besonders vom Primicerius, Secundicerius und vom Primicerius der Defensoren. Dann begab er sich auf die andere Seite, wo im Matroneum die vornehmen Frauen opferten.

Nach Annahme aller Opfergaben wurden die Hände gewaschen. Die Regionarsubdiakonen reichten einen Theil der geopferten Brode dem Archidiakon. Dieser legte sie auf den Altar, nahm dann den kleinen Krug, worin der Papst seinen Wein opferte (amula Pontificis), und schüttete dessen Inhalt durch ein Sieb (colum) in den Altarkelch. Danach brachten die Diakonen ihre Krüglein, deren Inhalt ebenfalls in den Kelch kam.

---

[1] L. c. I, 374; II, 1. 18. 26. — Auch das von Leo IV. nach St. Peter geschenkte Turibulum de argento exaurato, apostolatum, legente nomen domni Leonis quarti papae, pens. lib. IIII wurde wohl dort aufgehängt.

[2] *Coronam* consecratam (ut) acciperet presbyter tradendam populo. Lib. pontif. Zephyrinus († 218). Ed. Duchesne I, 139.

Vom Vorsteher der Sänger (schola) nahm ein Subdiakon in einem Gefäß Wasser und brachte es dem Archidiakon, damit es mit dem Weine vermischt werde.

Nun stieg der Papst zum Altare hinab, nahm in Person die Brode (oblatae) an, welche der Hebdomadarpriester und die Diakonen opferten. Der Archidiakon nahm das Brod (oblatae) des Papstes vom Opfertische (oblationarium) und reichte es ihm, damit er es selbst auf den Altar lege. War das geschehen, so stellte der Archidiakon den Kelch zur Rechten der Opferbrode des Papstes und wickelte um die Henkel des Kelches ein Tuch (offertorium).

Sehen wir zu, wie das Papstbuch jene Geräthe beschreibt, deren Gebrauch wir soeben aus dem ersten Ordo kennen lernten, so sind zuerst die Patenen zu betrachten, flache Schüsseln, die wohl am Rande eine Erhöhung hatten, damit nichts von den consecrirten Oblaten herabfiele. Die im Leben des Papstes Zephyrinus († 218) erwähnten gläsernen Patenen waren am Ende des 5. Jahrhunderts vollständig außer Gebrauch. Schon sein zweiter Nachfolger Urban sorgte, daß die wichtigern bei der heiligen Messe benutzten Geräthe von Silber angefertigt würden, und ließ für verschiedene Kirchen Roms 25 silberne Patenen herstellen[1]. Konstantin schenkte dem Titulus Equitii 1 silberne Patene von 20 Pfund, der Basilika des Lateran 7 goldene von je 30 Pfund und 16 silberne ebenso schwere, der Kreuzkirche 1 goldene von 10 und 1 silberne, mit Gold und Edelsteinen verzierte zu 50 Pfund, der Kirche der hl. Agnes 1 goldene und 2 silberne zu je 20 Pfund. Die Basilika des hl. Laurentius erhielt 1 goldene von 20 und 2 silberne zu 30 Pfund u. s. w. Die Patenen wogen also 10—50 Pfund[2]. Die größern hatten oft Henkel. Wahrscheinlich wurden die goldenen bei hohen Festen, die silbernen an gewöhnlichen Tagen verwendet.

Wie es ehedem gläserne Patenen gab, so wird auch von Kelchen aus Glas berichtet. Tertullian redet sogar von Bildern des guten Hirten, die durch den Kelch leuchteten, so daß also die Kelche den bekannten christlichen Goldgläsern ähnlich waren. Daß schon frühe auch goldene und silberne Kelche in Gebrauch kamen, erhellt aus ältern Nach-

---

[1] Lib. pontif., ed. Duchesne I, 139 nota 3, 143 nota 2.

[2] Lib. pontif. I, 170. 172. 179. 180. 181. Vgl. 182. 183. Es macht für unsere Zwecke nicht viel Unterschied, ob man die Echtheit jener Angaben über den Schenkgeber zugibt oder nicht. Jedenfalls fanden sich die beschriebenen Geräthe in jenen Kirchen vor.

richten[1]. Im Leben Sylvesters († 335) erwähnt das Papstbuch außer 1 goldenen Kelch und 5 silbernen (calices ministeriales) von je 2 Pfund, 40 kleinere von Gold und 50 von Silber zu je 1 Pfund, 3 goldene mit je 45 Edelsteinen verzierte zu je 12 Pfund, 20 silberne zu je 10 Pfund, 5 goldene zu je 1 Pfund, 10 silberne zu je 2 Pfund u. s. w. Das Gewicht wechselte also von 1, 2 bis zu 12 Pfund.

Die Gläubigen tranken den mit heiligem Blut gemischten Wein nicht nur aus Kelchen, sondern auch aus goldenen oder silbernen Bechern (scyphi), die zur Zeit Sylvesters 8—15, höchstens 20 Pfund wogen. Der von ihnen geopferte Wein wurde in goldene und silberne Gefäße (amae oder metretae) geschüttet. Die 10—50 Pfund schweren Amae enthielten bis 3 Medemnen (zu je 52½ Liter), die Metretae wogen bis 150 Pfund[2].

Später wurden auch diese Geräthe kleiner und leichter. So ließ Hadrian († 795) 7 Kelche aus Gold anfertigen, welche zusammen nur 9½ Pfund wogen. Am Marcustage (25. April) trug man sie in der Procession und benutzte sie bei der Pontificalmesse zum Austheilen der heiligen Communion[3]. Indessen schenkte Leo III. nach St. Peter einen goldenen, mit Edelsteinen verzierten Kelch von 28 Pfund und eine Patene von 28 Pfund und 9 Unzen. Später stiftete er dorthin einen andern mit Edelsteinen besetzten goldenen Kelch von 30 Pfund und eine ähnliche Patene von 25 Pfund. Dagegen gab Leo IV. († 855) der Marienkirche in der Straße der Sarden einen Kelch und eine Patene von vergoldetem Silber, deren Inschriften ihn als Geschenkgeber nannten, und die zusammen nur 4 Pfund 5 Unzen schwer waren[4].

Kehren wir zurück zur Meßfeier des Ordo I. Beim Beginn des Canons nahm ein Akolyth die Patene. Er hielt sie bis gegen Ende des Canons in einem um die Schultern gelegten Tuche vor der rechten Seite

[1] Kraus, Real-Encyklopädie II, 161 f. Prudentius läßt den Richter zum hl. Laurentius reden: Hanc disciplinam foederis — Libent ut auro antistites. — Argenteis scyphis, ferunt. — Fumare sacrum sanguinem — Auroque nocturnis sacris — Astare fixos cereos. *Peristephanon* II. 67 sq. *Migne*, Patrol. LX, 500.

[2] Lib. pontif. I, 173: (Constantinus posuit in basilicam Constantianam) scyphum singularem ex metallo coralli, ornatum ex undique gemmis prasinis et yaquintis, auro interclusum, qui pensat ex omni parte libras XX et uncias III. Pag. 183: Scyphum aureum *maiorem* purissimum, ubi nomen Augustae (Helenae) designatur, pensantem libras XX. Pag. 244: Scyphum aureum cum gemmis prasinis et yacintis, pensantem libras IIII.

[3] L. c. I, 507.

[4] L. c. II. 15. 17: Patenam auream spanoclistam similiter diversis ornatam pretiosis lapidibus, pens. lib. XXV; 127.

der Brust. Nach der Wandlung reichte er sie einem Subdiakon, welcher sie in seine mit der Planeta verhüllten Hände empfing und dem Regionarsubdiakon gab, von dem der Archidiakon sie in Empfang nahm. Später legte der Papst die consecrirten Oblaten darauf, während ein Diakon sie hielt. Doch hatte er vorher ein Stück von der rechten Seite abgebrochen, das auf dem Altare blieb, „damit derselbe nicht ohne Opfer sei". Der Papst kehrte nach der Brodbrechung zu seinem Sitze zurück. Nach dem Agnus Dei traten der Nomenculator und der Saccellarius zu ihm hin und schrieben auf sein Geheiß auf, wer von den Anwesenden durch den Nomenculator zur päpstlichen Tafel, durch den Notar aber zur Tafel des Vicedominus einzuladen sei. Sie richteten dann ihre Aufträge gleich aus.

Unterdessen sammelten sich die Akolythen mit Säckchen (sacculum) um den Altar; der Archidiakon legte die consecrirten Oblaten in ihre Säckchen, und die Akolythen trugen sie den Priestern und Bischöfen zu, welche die Oblationen (oblationes, hostias) brachen. Ebenso brachten zwei Regionardiakonen die große Patene mit den auf ihr liegenden Oblationen den Diakonen zum Brechen. Hatten diese ihres Amtes gewaltet, so brachte ein Diakon die Patene dem Papste. Dieser nahm ein Stück der consecrirten Gestalten. Einen Theil desselben genoß er als Communion, den andern legte er in den vom Archidiakon gehaltenen consecrirten Kelch. Der Archidiakon reichte ihm darauf diesen Kelch, und er trank daraus [1]. Der Archidiakon trat wieder hin zum Altare, schüttete aus dem Kelche etwas in ein großes mit Wein gefülltes Gefäß (scyphus) und reichte ihn dann dem ersten Bischofe. Der Papst gab nun von seinem Sitze aus jedem der Bischöfe und Priester ein Stück von den consecrirten Oblaten, während jener erste Bischof sie aus dem Kelche trinken ließ. Hatten alle von beiden Gestalten genossen, so wurde der Rest des Kelches in ein mit Wein gefülltes Gefäß (scyphus) geleert, dem Regionarsubdiakon gereicht und von einem Akolythen in eine Sacristei (paratorium) getragen.

Hierauf spendete der Papst von den consecrirten Opfergaben den im Senatorium und Matroneum Versammelten, den Regionarbeamten und andern im Chor Stehenden. Der Archidiakon aber ließ jeden durch ein Röhrchen (pugillaris) aus dem Gefäße oder Becher trinken, worin sich der mit dem heiligen Blute gemischte Wein befand. Das Volk erhielt die

[1] Den consecrirten Inhalt des Kelches oder den in Bechern mit dem heiligen Blute vermischten Wein reichen nannte man confirmare, d. h. pro complemento communionis geben. *Micrologus* c. 19. Cfr. *Mabillon* l. c. 14 d.

consecrirten Oblaten von der Hand der Bischöfe und Priester, den gemischten Wein durch Röhrchen von den Diakonen.

Ob damals in Rom die heiligen Gestalten den Männern noch in in die Hände, den Frauen aber in ein Tuch gelegt wurden, oder ob sie dieselben, wie es heute geschieht, in den geöffneten Mund empfingen, läßt sich aus dem Ordo I. nicht ersehen. Doch ist letzteres wahrscheinlich. In Spanien und Gallien war jedenfalls im 9. Jahrhundert der alte Gebrauch abgeschafft, die consecrirten Brodesgestalten den Gläubigen so zu reichen, daß sie dieselben dann selbst zum Munde führten[1].

Beachtenswerth ist, daß der Archidiakon und die Diakonen die Laien durch ein Röhrchen (pugillaris) nur aus dem Gefäße oder Becher trinken ließen, worin sich der mit dem heiligen Blute gemischte Wein befand. Nur diesen durch jene Zumischung in besonderer Art geweihten[2] Wein erhielten die Laien, weil man ihnen aus vielen Gründen, besonders wegen der Gefahr der Verschüttung und wegen der Menge der Communicirenden, nicht mehr gut den consecrirten Kelch reichen konnte, aus dem die Cleriker communicirten.

Späterhin unterließ man auch diese Mischung, die ein Uebergangsstadium bezeichnet. So verordnet der von Jakob Gaytanus im Beginn des 14. Jahrhunderts verfaßte Ordo Romanus XIV. der Subdiakon solle in der päpstlichen Messe für alle, denen der Papst eine consecrirte Hostie gereicht habe, Wein in den Kelch schütten und ihnen denselben reichen, „damit sie den Mund spülten". Wenn aber viele Communicirenden da seien, könne der Diakon oder irgend einer von den Dienern des Altars einen andern Kelch mit Wein halten und sie daraus trinken lassen[3].

Nach Vollendung der Messe kehrte der Papst zur Sacristei zurück. Sieben Leuchterträger und der Regionarsubdiakon mit dem Rauchfaß schreiten wiederum vor ihm her. Während er geht, sagen zuerst die Bischöfe: Iube, Domne, benedicere (Wolle, o Herr, uns segnen). Er antwortet: Dominus nos benedicat (Der Herr segne uns). Sie antworten: Amen. Gleiches sagen nacheinander die Priester, die Mönche,

[1] Hefele, Conciliengeschichte. 2. Aufl. IV, 99; vgl. III, 97 und 343.

[2] Vgl. *S. Thom.*, Summa theol. p. III, qu. 77, a. 8. Utrum aliquis liquor possit vino consecrato misceri. *Suarez*, Disp. 57, sect. 4. Utrum species sacramentales possint misceri et an tunc desinat ibi sanguis Christi. Die Antwort hängt davon ab, ob die moralische Identität oder die physische über das Verbleiben unter den Gestalten maßgebend ist. Für das Historische vgl. *Mabillon* l. c. p. LXXVI sq.; *Krazer*, De liturgica p. 559.

[3] *Mabillon* l. c. p. 312.

die Sänger (schola), die adeligen Fahnenträger [1], die Lehrer, die Leuchterträger (cereostatarii), die Akolythen, welche die Chorschranken (rugas) bewachten, dann außerhalb des Chores die Kreuzträger, endlich die niedrigern Kirchendiener (mansionarii iuniores), d. h. die Glöckner, Küster und Thürhüter, die alle, eine Abtheilung hinter der andern, im Mittelschiff ihre Plätze haben.

Der Papst tritt ein ins Secretarium, legt die beim Hochamte benutzten Kleider ab, reitet zurück zum Lateranpalast und empfängt die vom Nomenculator zu Tisch Geladenen. Dies Mahl war der letzte Rest der altchristlichen Agapen und so der Abschluß der feierlichen Erneuerung des letzten Abendmahles.

Steph. Beissel S. J.

Ueber Brennstoffe und ihre Verwendung.

(Schluß.)

V. Die Verwerthung der Brennstoffe.

Bei Beantwortung der Frage nach der praktischen Verwerthung der natürlichen Brennstoffe kann es nicht unsere Absicht sein, auf die verschiedenen Vorrichtungen einzugehen, welche behufs Oekonomisirung derselben mit mehr oder minder gutem Erfolge ausgedacht worden sind. Dieselben sollen hier vielmehr von einem allgemeineren Gesichtspunkte aus betrachtet werden, indem es vor allem unsere Absicht ist, zu zeigen, inwiefern die in den Brennmaterialien aufgespeicherte Wärme ausgenützt wird, sowohl wenn sie im festen als wenn sie im gasförmigen Zustande zur Verwendung kommt.

Wenn wir von denjenigen häuslichen Feuerungsanlagen absehen, in welchen, wie beim offenen Kamine und beim Kachelofen, Oekonomie gar nicht beabsichtigt wird, so sind hauptsächlich zwei Verlustquellen zu erwähnen, welche mit dem Verbrauche von festem Brennmaterial verbunden

[1] Milites draconarii, id est qui signa portant. Vgl. Rahn, Psalterium aureum von St. Gallen Tafel X, wo ein Standartenträger den Reitern voranreitet mit einer langen Stange, worauf ein Drache als Feldzeichen schwebt.

sind; die eine hängt mit dem Luftzuge, die andere mit der Beschickung des Ofens zusammen.

Kohle verbraucht zu ihrer vollständigen Verbrennung $2\frac{2}{3}$ ihres Gewichtes an Sauerstoff und erzeugt $3\frac{2}{3}$ ihres Gewichtes Kohlensäure; dieser Sauerstoff wird der dem Brennmaterial zugeführten Luft entnommen und kann, da die Luft nur 23 Procent Sauerstoff enthält, nur von einer Luftmenge geliefert werden, die ungefähr $11\frac{2}{3}$ mal schwerer ist als die verbrennende Kohle. Der zur Verbrennung gar nichts beitragende Stickstoff der zugeführten Luft zusammen mit den Verbrennungsproducten beläuft sich daher auf ungefähr $12\frac{2}{3}$ mal das Gewicht der verbrauchten Kohle. Diese Gase werden natürlich auf Kosten der von der letztern erzeugten Wärme erhitzt. Nun ist die specifische Wärme der Kohlensäure 0,2164, und die des Stickstoffes 0,244, wenn wir diejenige des Wassers als Einheit annehmen; es folgt daher, daß die $3\frac{2}{3}$ Gewichtstheile Kohlensäure und die 9 Gewichtstheile Stickstoff zusammen ungefähr 3 W.-E. consumiren, um die Temperatur um 1° C. zu steigern: Die bei Verbrennung eines Gewichtstheiles Kohle erzeugten 8080 W.-E. erhöhen daher die Temperatur der gemischten Verbrennungsgase nur um $\frac{8080}{3} = 2693^{\circ}$ C.

Dieses denn würde die im ideellen Falle benutzbare Wärme sein, wenn es nicht nothwendig wäre, den Brennstoffen mehr als die zur Verbrennung absolut nöthige Luftmenge zu bieten. Die erzeugte Kohlensäure nämlich und der aus der benutzten Luft übrigbleibende Stickstoff (der Wasserdampf bleibt der Einfachheit halber dabei unberücksichtigt) umgeben die brennende Kohle mit einer Atmosphäre, welche ihr Weiterbrennen unmöglich macht; dieselbe muß daher entfernt werden, sowie sie erzeugt ist. Dieses kann nur dadurch erzielt werden, daß dem Feuer ein Luftüberschuß zugeführt wird, der die Kohle beständig mit neuem Sauerstoff umgibt, während er die entstandenen Gase wegfegt; der Feuerraum ist daher mit einem Kamine verbunden, durch welchen ein beständiger Luftzug unterhalten wird. Der zur Entfernung der Verbrennungsproducte erforderliche Zug führt im günstigsten Falle doppelt so viel Luft in den Brennraum, als für die Verbrennung absolut nothwendig ist. Dieser Luftüberschuß wird ebenfalls durch die Verbrennungswärme der Kohle erhitzt, und verlangt, da die specifische Wärme der Luft 0,2377 ist, also $11\frac{2}{3}$ mal 0,2377 oder 2,76 W.-E.; es folgt daher, daß die aus dem Feuer kommenden Gase nur auf ungefähr $\frac{8080}{3 + 2,76} = 1405^{\circ}$ C. erhitzt sein können.

Der so bedingte Wärmeverlust ist überall unvermeidlich, möge nun die Zuführung der Luft durch Kamine oder durch eine Gebläsevorrichtung bewerkstelligt werden. Da derselbe so bedeutend ist, so besteht offenbar eine der ersten Bedingungen einer ökonomischen Feuerung darin, daß eine nicht größere als die genannte Luftmenge in den Feuerraum gelangt. Inwieweit dieses der Fall ist, kann nur durch die analytische Untersuchung der durch den Kamin entweichenden Gase ermittelt werden, und ihre Resultate geben die sicherste Anweisung betreffs der Construction des Herdes und ganz besonders der Größenverhältnisse des Rostes.

Der eben berührte Verlust wird noch bedeutend vergrößert durch die Nothwendigkeit, die Verbrennungsgase mit einer höhern Temperatur aus dem Kamine entweichen zu lassen, als die umgebende Luft besitzt. Denn diese kann nur dadurch veranlaßt werden, beständig durch den Rost in den Feuerraum zu strömen, daß der Luftdruck in diesem geringer ist als der äußere Luftdruck; die Differenz des innern und des äußern Luftdruckes wird aber durch die Ausdehnung der Verbrennungsgase infolge ihrer Erhitzung und die Möglichkeit ihres Entweichens hervorgebracht, und muß daher um so größer sein, je höher die Temperatur der entweichenden Gase ist; von dieser hängt also die Schnelligkeit ab, mit welcher frische Luft in den Feuerraum strömt. Zur Herstellung des erforderlichen Zuges genügt es gewöhnlich, daß die Feuergase mit einer Temperatur von ungefähr 150° C. entweichen, und jeder Ueberschuß an Wärme ist nicht nur selbst nutzlos verloren, sondern bedingt noch weitere Verluste dadurch, daß derselbe die Zufuhr einer weitern, völlig nutzlosen Luftmenge in den Feuerraum verursacht. Der von einer zu hohen Temperatur der Kamingase erzeugte Verlust ist keineswegs unbedeutend. Prechtl hat berechnet, daß sich derselbe auf 45 Procent der entwickelten Wärme steigert, wenn die Feuergase eine Temperatur von 500° besitzen, während er bei einer Temperatur von 150° nur 7 Procent beträgt; im offenen Schmiedefeuer beläuft er sich sogar auf 90 Procent. Noch ein anderer Umstand kommt hier in Betracht. So oft nämlich die Thüre des Feuerraumes geöffnet wird, strömt die äußere Luft mit um so größerer Schnelligkeit in denselben, je heißer er ist, und dies verursacht so nicht nur einen bedeutenden Luftüberschuß, sondern auch eine Abkühlung der zu erhitzenden Flächen, Umstände, welche mit einem nicht geringen Wärmeverlust verbunden sind.

Die zweite Verlustquelle hängt mit der Nothwendigkeit zusammen, den Herd von Zeit zu Zeit mit frischen Steinkohlen zu beschicken. Wenn Steinkohlen plötzlich stark erhitzt werden, so werden in sehr kurzer Zeit

ungeheure Mengen brennbarer Gase aus denselben ausgetrieben; ihre Menge beträgt nicht weniger als 11 Procent des gesamten Wasserstoffes, 25 Procent des gesamten Kohlenoxydes, 38 Procent des gesamten Methans, mehr als 50 Procent aller schweren Kohlenwasserstoffe und ungefähr 40 Procent des gesamten Schwefelwasserstoffes, die durch die vollständige Entgasung der betreffenden Kohle erzeugt werden können. Die Bedingungen zur plötzlichen Entwicklung dieser Gasmengen sind gegeben, wenn immer frische Kohlen auf die im Feuerraum vorhandenen glühenden Kohlenmassen aufgeworfen werden. Es ist klar, daß die dort vorhandene Luft, auch abgesehen von allen andern Umständen, durchaus unzureichend ist, so große Gasmengen vollständig zu verbrennen. Die nothwendige Folge ist daher das Entweichen eines Theiles der brennbaren Gase, besonders des Kohlenoxydes, während die Kohlenwasserstoffe zum großen Theile zersetzt werden, indem sich ihr Wasserstoff wegen seiner größern Verwandtschaft zum Sauerstoff mit demselben zu Wasserdampf verbindet; der ausgeschiedene Kohlenstoff aber entweicht zum größern Theile in dichten Rauchwolken, während der Rest, durch condensirtes Wasser zurückgehalten, sich als Ruß absetzt. Die Rauchentwicklung wird noch weiter begünstigt durch die bedeutende Abkühlung, welche die großen Luftmengen verursachen, die durch die Feuerungsthüre einströmen, und sie ist die Ursache nicht nur einer nicht geringen Verschwendung von Brennmaterial, sondern auch, besonders in industriellen Bezirken und großen Städten, einer solchen Verunreinigung der Luft, daß die öffentliche Gesundheitspflege eine Abstellung ihrer Ursache dringend verlangt.

Während der mit der Luftzufuhr zusammenhängende Wärmeverlust durch eine geeignete Construction des Ofens, wenn auch nicht völlig aufgehoben, so doch bedeutend herabgemindert werden kann, verlangt die Einschränkung der zweiten Verlustquelle besondere zu diesem Zwecke angebrachte Vorrichtungen. Die wirksamsten derselben sind der doppelte Herd, die doppelte Luftzufuhr, der Treppen- und Stufenrost und mechanische Beschickungsvorrichtungen.

Wenn der Herd durch eine senkrechte Scheidewand in zwei Hälften getheilt wird, die an seiner Rückseite miteinander in Verbindung stehen, so ist es möglich, diese Theilherde wechselweise mit frischer Kohle zu beschicken; die bei jeder Neubeschickung der einen Hälfte entwickelten Gase mischen sich daher mit den sehr heißen Gasen der andern Hälfte und werden durch dieselben zur Verbrennung gebracht. Derselbe Zweck kann auch dadurch erreicht werden, daß die Luft durch zwei vollständig von einander

getrennte Wege in den Feuerraum geleitet wird. Der eine derselben ist der gewöhnliche durch die Zwischenräume des Rostes; der andere führt Luft in den hintern Theil des Herdes und ist so angelegt, daß dieselbe durch die Hitze des Ofens sehr stark erwärmt wird. Indem nun diese erhitzte Luft sich mit den bei der Neubeschickung entwickelten Gasen mischt, verursacht sie ihre Verbrennung.

Während diese Vorrichtungen keinen Einfluß auf den Verlust ausüben, welcher durch den Luftüberschuß herbeigeführt wird, der durch das Oeffnen der Feuerungsthüre in den Ofen einströmt, suchen die beiden andern auch diesen zu vermeiden. Die mechanischen Beschickungsvorrichtungen haben den Zweck, die periodische Neubeschickung in eine ununterbrochene zu verwandeln und dadurch den Entgasungsproceß so zu regeln, daß der vorhandene Sauerstoff zur Verbrennung seiner Producte vollständig ausreicht. Dieser Zweck wird vorzüglich durch zwei verschiedene Methoden erreicht. Die erste besteht darin, daß die frischen Kohlen durch eine mechanische Kraft gleichmäßig über den ganzen Herd ausgestreut werden; es wird daher nirgendwo eine so hohe Schicht gebildet, daß die von ihnen entwickelten Gase nicht vollständig zur Verbrennung gelangen können. Die zweite Methode besteht darin, daß frisches Brennmaterial, durch eine Art Mühlentrichter an der Vorderseite des Ofens in denselben geschafft, durch verschiedenartige Bewegung des Rostes weiterbefördert und so allmählich entgast wird. Diese Vorrichtungen haben jedoch den großen Nachtheil, daß sie eine eigene Betriebskraft verlangen, daß ihre Anlagekosten nicht unbedeutend sind und daß sie sich verhältnißmäßig schnell abnützen. Solche Nachtheile sind nicht mit dem Treppen- und besonders dem Stufenrost verbunden, während derselbe in Bezug auf vollständige Verbrennung kaum einer der mechanischen Vorrichtungen nachsteht. Der Treppenrost besteht aus einer treppenförmigen Reihe von Eisenstäben, und gestattet den Luftzutritt sowohl von den Seiten als auch von vorn. Die weißglühenden Kohlen auf den untern Stäben bewirken die Entgasung der höherliegenden Kohlen, welche nach ihrer theilweisen Verkokung mit der Ofenkrücke tiefer geschoben werden, während das frische Material auf die höchsten Stäbe gebracht wird. Größere Vortheile bietet die Abänderung dieses Rostes in einen Stufenrost. Derselbe besteht gewöhnlich aus drei horizontalen, stufenförmig übereinander liegenden Eisenplatten, von denen jede eine unter stumpfem Winkel abgehende, ungefähr 7 Zoll breite Brustplatte hat. Die Distanz zwischen den Platten beträgt ungefähr 9 Zoll, und da die unterste Platte am weitesten, die oberste am wenigsten

in den Feuerraum hineinragt, so bilden die Brustplatten einen schiefen Rost mit Luftgängen von ungefähr 2 Zoll. Der Ofen wird von diesen Platten aus beschickt, das frische Brennmaterial daher unter die glühenden Kohlen geschoben, so daß alle Entgasungsproducte nothwendig verbrennen müssen.

Die durch Luftüberschuß und die Nothwendigkeit der Beschickung mit frischem Brennmaterial verursachten Verluste werden in der Heizung mit Generatorgas vollständig umgangen; der Wärmeverlust rührt hier von einer ganz verschiedenen Ursache her. Der Hauptproceß in den Generatoröfen besteht, wie früher erklärt wurde, in der Umwandlung der erzeugten Kohlensäure bezw. des Kohlenstoffes in brennbares Kohlenoxyd; dabei entwickelt aber jeder Gewichtstheil Kohlenstoff 2473 W.-E., welche dazu dienen, die entstandenen Gase zu erhitzen. Im Falle daß diese Hitze verbraucht wird, wenn also der Feuerraum, in welchem die Generatorgase verbrennen, sehr nahe am Generatorofen liegt, ist der Wärmeverlust unbedeutend. Wenn aber die Generatorgase, wie dieses in weitaus den meisten Fällen geschehen muß, vor ihrer Verbrennung erkalten, so geht diese Wärme, also etwa 30 Procent der erzeugbaren Wärme, verloren; andere, verwickeltere Verhältnisse steigern diesen Verlust auf ungefähr 40 Procent. Können nun, ungeachtet eines so bedeutenden Verlustes, Rücksichten der Oekonomie noch zu Gunsten des Verbrauchs von Generatorgasen vor soliden Brennstoffen entscheiden? Ganz gewiß, wenn es sich um Erzeugung hoher Temperaturgrade handelt. Denn zunächst können Brennstoffe zur Erzeugung von Generatorgasen verbraucht werden, welche im soliden Zustande durchaus unfähig sind, diese Hitze zu erzeugen. Sodann hat man bei der Verwendung von Generatorgasen die Regulirung des Verbrennungsprocesses und der durch denselben erzeugten Hitze so vollständig in der Hand, daß die Feuerung mit der größten Gleichmäßigkeit betrieben werden kann. Ferner können diese Gase ziemlich genau mit der zu ihrer Verbrennung nothwendigen Luft vermischt und alle Verluste durch Luftüberschuß vermieden werden. Endlich können die Generatorgase sowohl als die Verbrennungsluft durch die sonst verlorene Abhitze so stark vorgewärmt werden, daß die bei ihrer Verbrennung erzeugte Hitze sich auf 1800° C. steigern läßt.

Diese Vorwärmung geschieht in den Siemens'schen Regeneratoren. Dieselben sind vier getrennte Kammern, welche mit einem Gitterwerk feuerfester Steine ausgefüllt und unter dem eigentlichen Feuerherde angebracht sind. Je zwei solcher Kammern gehören zusammen und können durch getrennte, an ihrem Boden mündende Kanäle, die eine mit Generator-

gasen, die andere mit Luft gespeist werden, während getrennte, von ihrem Dache ausgehende Kanäle, je ein Paar an entgegengesetzten Seiten des Feuerraumes, ausmünden. Bezeichnen wir diese Kammern als I, II und III, IV. Die zur Verbrennung kommenden Generatorgase strömen durch I, und die zu ihrer Verbrennung dienende Luft durch II. Nachdem dieselben im Feuerraum ihren Dienst geleistet haben, entweichen die Verbrennungsproducte durch die gegenüberliegenden Kanäle in die Kammern III und IV und müssen in denselben das Steingitter passiren, bevor sie in den Schornstein gelangen können; sie geben daher den weitaus größten Theil ihrer Abhitze an dieses ab. Wenn dasselbe zur Weißgluth gebracht worden ist, werden durch Umstellung eines Schiebers die Generatorgase und die Luft von den Kammern I und II abgeschlossen und durch III und IV geleitet, wo sie so stark erhitzt werden, daß die Gase mit einer Temperatur bis zu 1800° C. verbrennen, sobald dieselben im Feuerraum zusammentreffen. Die Verbrennungsproducte müssen nun durch die gegenüberliegenden Kanäle in die Kammern I und II gehen, aus denen sie nach Abgabe ihrer Hitze an das Gitterwerk in den Kamin gelangen. Während daher die Regeneratoren III und IV ihre Hitze an die zur Verbrennung bestimmten Gase abgeben, werden I und II durch die Verbrennungsgase zur Weißgluth erhitzt; eine Umstellung des Schiebers führt ihnen die Generatorgase und Luft wieder zur Erhitzung zu, und die Regeneratoren III und IV werden durch die Abhitze neuerdings zur Weißgluth gebracht u. s. f.

Wie gedrängt und dürftig diese Darlegungen auch sein mögen, so dürften sie doch zur Genüge zeigen, daß durch diese Regeneratoröfen dem Brennmaterial die höchste Leistungsfähigkeit abgerungen werden kann; dazu kommt, daß Rauchbildung, welche ja die Folge unvollkommener Verbrennung ist, in denselben vollständig vermieden wird. Dieselben eignen sich daher ganz vorzüglich für solche Zweige der Industrie, welche, wie die Glas- und Porzellanfabrikation, sehr hohe Hitze mit Ausschluß alles durch unvollkommene Verbrennung erzeugten Schmutzes verlangen.

Leuchtgas wird vielfach als Heizgas für häusliche Zwecke benutzt; diese Verwendung erheischt daher einige Worte der Erklärung. Die Leuchtkraft aller gewöhnlichen Flammen wird wesentlich dadurch bedingt, daß solider Kohlenstoff in feinster Zertheilung von der Flamme ausgeschieden und durch den brennenden Wasserstoff im glühenden Zustand erhalten wird, bis er mit der umgebenden Luft in Berührung und durch den Sauerstoff derselben zur Verbrennung kommt. Dadurch wird die von der Leuchtgasflamme entwickelte Wärme zum großen Theil strahlende

Wärme, welche zwar zur Zimmerheizung mit offenem Feuer u. dgl. geeignet, zur unmittelbaren Erwärmung kalter Oberflächen jedoch nicht sehr wirksam ist. Wenn aber das Leuchtgas vor seiner Entzündung in ähnlicher Weise wie die Generatorgase mit Luft gemischt wird, so verbinden sich alle seine Bestandtheile beim Anzünden mit dem Sauerstoff der Mischungsluft, das Gas verliert seine Leuchtkraft und gewinnt infolge der vollständigen Verbrennung aller seiner Theile bedeutend an Heizkraft. Die zu diesem Gebrauche des Leuchtgases dienenden Lampen oder Handöfen sind so construirt, daß die Gasleitungsröhre kurz vor dem Anfange einer weiten Röhre endet, mit der sie so verbunden ist, daß die Luft freien Zutritt zu derselben hat. In Leuchtgasöfen erweitert sich die Röhre gewöhnlich am andern Ende in einen Behälter, der an seinem obern offenen Ende ein Drahtnetz trägt. Da nun das Gas unter einem gewissen Druck ausströmt, muß es natürlich Luft mit sich in die Röhre reißen, wo es sich mit derselben so mischt, daß es am andern Ende oder über dem Drahtnetze zur vollständigen Verbrennung gelangen kann. Wenn sehr hohe Hitzegrade zu erzeugen, also bedeutende Gasmengen in kurzer Zeit zu verbrennen sind, so muß der Luftbedarf durch eine Gebläsevorrichtung ergänzt werden. Die Leistungsfähigkeit solcher Lampen und Oefen ist natürlich sehr groß, da sie ja vollständig von der Quantität des verbrauchten Gases abhängt; auch ist es möglich, die von dem brennenden Gase entwickelte Wärme ziemlich vollständig auszunutzen; aber ökonomisch kann der Gebrauch des Leuchtgases als Heizmaterial sicher nicht genannt werden. Denn zunächst muß sein Preis im Verhältniß zu seiner absoluten Heizkraft immer hoch sein, da verhältnißmäßig nur wenige Kohlen sich zur Gasproduction eignen und die Destillationsproducte einer vielfachen Reinigung zu unterziehen sind, bevor sie zum Gebrauche als Leuchtgas geeignet werden. Sodann entspricht der Brennwerth des Leuchtgases nur etwa 20 Procent des Gesamtbrennwerthes der verbrauchten Kohle. Die bei der Leuchtgasfabrikation erhaltenen Nebenproducte sind zwar alle verwerthbar; aber ihr Werth ist ungemein schwankend. So gibt z. B. F. Fischer (Chemische Technologie S. 48) an, daß in den Gaswerken der Stadt Köln ein Kubikmeter Leuchtgas auf der Fabrik selbst (ohne Verzinsung u. s. w.) im Jahre 1882—1883 nur 0,83 Pfennige, im Jahre 1886—1887 aber mehr als 3 Pfennige kostete. Wenn nun Leuchtgas noch mehr, als es gegenwärtig geschieht, als Heizgas verbraucht würde, so würde sich sein Preis offenbar noch höher stellen, da der Werth der Nebenproducte dadurch nothwendig heruntergedrückt würde.

Andererseits sind aber die Annehmlichkeiten einer Gasheizung, besonders für häusliche Zwecke und im chemischen Laboratorium, so groß, daß sie in vielen Fällen ökonomische Rücksichten überwiegen.

Während Wassergas alle Annehmlichkeiten mit dem Leuchtgase gemein hat, theilt es keinen seiner Nachtheile. Ein Kilogramm Koks nämlich liefert nach Fischer 1,13 Kubikmeter Wassergas und 3,13 Kubikmeter Generatorgase, welche zusammen nicht weniger als 84 Procent der Wärme des verbrauchten Koks enthalten, während ein Kilogramm Gaskohle nur 0,3 Kubikmeter Leuchtgas gibt, das nur 20 Procent des Gesamtbrennwerthes der Kohlen darstellt. Seine Leistungsfähigkeit als Heizgas übertrifft diejenige des Leuchtgases, und seine Verwendung als Kraftgas in Terni bei Rom hat ergeben, daß es auch in der Gaskraftmaschine wirksamer ist als das letztere, und billiger als Dampfkesselfeuerung. Als Leuchtgas kann es für sich allein allerdings nicht dienen, da es mit wenig erleuchtender Flamme brennt. Wenn es aber in Verbindung mit dem von Fahnehjelm construirten Magnesiakamme gebraucht wird, so gibt ein solcher zur Weißglühhitze gebrachter Kamm nach den Untersuchungen Fischers innerhalb der ersten 60 Stunden eine Lichtstärke von 22 bis 24 Kerzen, welche später durch Abnützung des Kammes auf 16 Kerzen herabgemindert wird. Bei Benutzung des billigsten Materials und mit Absehen von der Verzinsung des Anlagekapitals belaufen sich die Kosten für 100 Stundenkerzen einschließlich des Kammes nach demselben in Essen auf nur 1,5 bis 2 Pfennig. Es ist daher kaum zweifelhaft, daß Wassergas der Brennstoff und wahrscheinlich auch das Leuchtmaterial der Zukunft sein wird.

Während in Nordamerika die Verwendung des Wassergases immer größere Dimensionen anzunehmen scheint, hat man sich in Deutschland an mehreren Orten derjenigen des sogen. Dowsongases zugewandt. Es ist dieses eine Art Mischgas aus Generator- und Wassergas, welches sich zwar sehr gut zur Heizung und zum Betriebe von Gaskraftmaschinen eignet, aber für Beleuchtungszwecke nicht brauchbar gemacht werden kann. Da bei der Bereitung von Generatorgas, wie früher bemerkt wurde, ungefähr ein Drittel (genauer 30,4 Procent) derjenigen Verbrennungswärme verloren geht, welche dem verbrauchten Kohlenstoff entspricht, so kam Dowson auf den Gedanken, der Kohle im Generatorofen mit der Luft so viel Wasserdampf zuzuführen, als durch diese Wärme mittelst der Kohle in Kohlenoxyd und Wasserstoff zerlegt werden kann. Durch diese Verwerthung der sonst verlorenen Wärme wird ein Mischgas erzeugt, in

welchem nach den Angaben Dowsons der Procentgehalt an Stickstoff auf 50 reducirt ist, und den brennbaren Gasen noch ungefähr 6 Procent Kohlensäure beigemischt bleibt. Infolge dieser Beimischungen beträgt seine Verbrennungswärme für einen Kubikmeter etwa die Hälfte derjenigen des Wassergases (Chem. Centralblatt 1892, S. 252 und 725). Die Herstellungskosten desselben sind aber so gering, daß es für gewöhnliche Heizungszwecke ökonomischer ist als das letztere. Noch weit günstiger würden sich die Verhältnisse stellen, wenn es möglich wäre, seine Zusammensetzung den von Naumann (Ber. d. Deutsch. Chem. Gesellsch. XXV, 556) berechneten Werthen von 40,9 Procent Kohlenoxyd, 21,1 Procent Wasserstoff, und nur 38 Procent Stickstoff mehr zu nähern. (Vgl. Jahrbuch der Naturwissenschaften 1892–1893, S. 140.)

Heinr. Kemp S. J.

Der falsche Balduin von Flandern.

(Schluß.)

III.

Ludwig VIII. hielt den Einsiedler von vornherein für einen Betrüger. Der Vertrag mit Johanna beweist es wohl zur Genüge, und von dem Tag von Peronne war also kaum eine ernste Prüfung in der Sache des Einsiedlers zu erwarten. Trotzdem, oder vielmehr ebendeshalb, nahm Ludwig den Grafen und Kaiser in der ehrenvollsten Weise auf und ging so weit in der Freundlichkeit, ihm eine Wohnung in seinem eigenen Palaste anzuweisen. Die sogen. Rheimser Chronik, eine Sammlung von Erzählungen aus dem Volksmund des 13. Jahrhunderts, die für unsere Zeit nicht ganz zu verachten ist, beschreibt uns demgemäß den Einzug des Einsiedlers [1], wie er daherreitet auf stolz schreitendem schwarzem Rosse, umwallt von einem Purpurmantel mit grünem Seidenfutter, auf dem Haupt einen kostbaren Hut, in der Hand einen weißen Stab. „Und am Fuß der Treppe zum Königssaal stieg er ab und schritt hinauf, seine

[1] M. G. XXVI, 542.

Hellebardenträger vor ihm, gleich großen Herren. Und da ward dem König gemeldet, er komme. Als das der König hörte, kam er aus seinem Gemach, ging ihm entgegen und sagte: ‚Seid willkommen, Sire, wenn Ihr mein Onkel Balduin seid, der Kaiser von Konstantinopel sein soll und König von Thessalonich und Graf von Flandern und Hennegau.‘[1] — ‚Schöner Neffe,‘ antwortete er, ‚mögt Ihr viel Segen haben von Gott und seiner lieben Mutter! Wahrlich, das alles bin ich und müßte ich sein, wenn man mir Recht widerfahren ließe. Aber meine Tochter will mich enterben und will mich nicht anerkennen als Vater. So bitte ich Euch denn, schöner Neffe, Ihr möget mich unterstützen, um mein Recht zu wahren.‘ — ‚Gewiß,‘ sagte der König, ‚aus keinem andern Grund bin ich ja hergekommen.‘" Doch wenn durch den freundlichen Empfang freudige Hoffnungen in dem Einsiedler geweckt wurden, so sollte er bitter enttäuscht werden, als „zwischen Mittag und Non" sich die Barone zum Reichsrath versammelten und der angebliche Balduin dort erscheinen mußte.

Ein übles Vorzeichen war es schon, wenn man seinen Freund, den Herzog von Brabant, zur Versammlung nicht zugelassen hatte, aus keinem andern Grunde, als weil er so entschieden auf seiten des wiedergekehrten Grafen stand[2]. In der Versammlung begann man jetzt dem Einsiedler mit allerlei verfänglichen Fragen zuzusetzen. Einige derselben beantwortete er, nach Balduin von Avesnes[3] wenigstens, zur Zufriedenheit; auf mehrere aber wußte er nicht zu antworten. Jetzt fragte ihn Hugo von Pierrepont, Bischof von Lüttich[4], in welcher Stadt er denn die Hochzeit mit seiner Gattin gefeiert habe. Die Frage war einfach; aber der Einsiedler gerieth in Verwirrung und verstummte. Dann folgte die zweite Frage, wo denn König Philipp ihn zum Ritter geschlagen habe, und wiederum wußte der angebliche Graf keine Antwort. Erst auf die dritte Frage, wo er dem König den Huldigungseid geleistet, erwiderte er etwas, nämlich, er wolle jetzt schlafen gehen und ein Mahl einnehmen; für heute sei er zu müde, um noch den Kopf sich anzustrengen, morgen werde er antworten. Denn, fügt Philipp Mousket bei, er dachte in der Zwischenzeit mit andern sich zu besprechen und von ihnen die richtige Antwort zu erfahren.

---

[1] Fast dieselben Worte meldet Albericus. M. G. XXIII. 915.

[2] Ann. Stad.

[3] M. G. XXV, 455: Li firent ossi moult de demandes, de coi il respondi bien d'auchune, mais de pluisours il ne sot respondre.

[4] Gesta episc. Leod. (M. G. XXV, 134).

So stellt Philipp Mousket, ein scharfer Gegner des Einsiedlers, den Verlauf des Peronner Tages dar. Mit ihm stimmen die übrigen Chronisten im wesentlichen überein. Alle berichten, der Einsiedler sei den vorgelegten Fragen gegenüber stumm geblieben, und wo diese Fragen näher bezeichnet werden, sind es ungefähr dieselben, die Mousket anführt[1]. Wenn es sich aber um die Erklärung des räthselhaften Verstummens handelt, so gehen unsere Quellen auseinander. Die Gegner des angeblichen Balduin erklären sein Schweigen aus dem Unvermögen zu antworten und sehen darin einen klaren Beweis seiner Unechtheit. Sie fügen auch wohl hinzu, in Peronne sei die Hinterlist des Betrügers aufgedeckt worden[2]. Die Anhänger des Grafen fanden in seinem Benehmen zu Peronne mehr edlen Stolz als kindische Verlegenheit so einfachen Fragen gegenüber. Er habe es unter seiner Würde gehalten, vor der ganzen Versammlung sich ausfragen zu lassen. Andere meinten, nur aus Todesfurcht sei er in Verwirrung gerathen und habe deshalb nicht zu antworten gewußt[3]. In der That mußte der Einsiedler ja bald merken, daß er sich in eine Falle habe locken lassen, und daß die ganze Versammlung von vorneherein gegen ihn sei. Eine augenblickliche Verwirrung, da der Ernst seiner Lage so plötzlich vor ihm sich enthüllte, wäre unter solchen Umständen wohl erklärlich und ohne sonderliche Beweiskraft.

Doch mochte dem sein wie immer, jedenfalls hatte sich der Einsiedler durch sein Schweigen unbeschreiblich geschadet. Seine Feinde triumphirten; der König ertheilte ihm den Befehl, innerhalb dreier Tage sein Land zu verlassen.

Als die Versammlung auseinandergegangen war, wollten manche in dem Einsiedler einen frühern Bekannten wiederfinden. Der Cistercienserabt von Aumône (Klein-Cisterz) bei Blois erinnerte sich, ihn im Argonnenwald gesehen zu haben, wo er ebenfalls den Eremiten gespielt habe.

---

[1] Die drei Fragen bei Mousket finden sich mit einer unbedeutenden Abweichung wieder bei *Vinc. Bellovacensis.* In den Gesta episc. Leod. (M. G. XXV, 134) lautet die dritte Frage ganz anders. Die beiden ersten Fragen auch in den Ann. Stadens. und bei *Rob. Antissiodor.*

[2] Unde pluribus argumentis est convictus, quod dolose ageret et per omnia mentiretur. Cont. Aquicinct. — Fraus multis argumentis, indiciis et intersignis detecta et probata est. Ann. *S. Med. Suession.*

[3] Respondere coram omnibus dedignatus est. Chron. Tur. — Sui fautores dixerunt, quod terrore mortis anxius nescierit respondere. Ann. Stad. Cfr. *Albericus:* Quasi mente alienatus seu indignatus respondere noluit, imo non potuit.

Beim Herrn von Queur, wollte man wissen, habe dieselbe Persönlichkeit sich einen Harnisch und ein Pferd zu erschwindeln gewußt, wahrscheinlich zu einem Turnier, und sei damit verschwunden auf Nimmerwiedersehen. Bischof Philipp von Orleans erzählte, wie unser Einsiedler schon früher versucht habe, die Person des verschollenen Grafen Ludwig von Blois zu spielen. Bischof Milo behauptete, ihn im Gefängniß gesehen zu haben. Kurz, mit dem Einsiedler schien es für immer zu Ende zu sein[1]. Wenigstens in Peronne war seines Bleibens jetzt nicht mehr. Er verfügte sich eilends nach Valenciennes.

Ueber die Art und Weise seines Verschwindens gibt es verschiedene Berichte. Einige Chronisten sagen einfach, er sei in seine Lieblingsstadt zurückgekehrt, nur von wenigen begleitet, aber unter königlichem Geleit, das ihm unverbrüchlich wie versprochen so auch gehalten ward[2]. Andere fügen hinzu, er habe sich so schnell als möglich entfernt; noch an demselben Tage, an dem der König ihm das Land verboten, habe er sich aufgemacht und Tag und Nacht nicht geruht, bis er in Valenciennes angelangt sei[3]. In wieder andern Quellen ist die Flucht noch weiter ausgemalt. In der ersten Nacht nach der verhängnißvollen Parlamentssitzung habe er heimlich das beste Pferd aus dem Stall gezogen, möglichst viel Kostbarkeiten zu sich gesteckt und sei auf- und davongegangen[4]. Letztere Version gefiel besonders den Sängern und Erzählern. Bot sie ja willkommenen Anlaß, auszumalen, wie am Morgen die Diener nichts ahnend vor das Schlafgemach ihres Herrn kommen und erstaunt und besorgt sich fragen, warum noch immer nicht geöffnet werde, wie man allmählich wagt zu klopfen, erst leiser, dann immer stärker, bis endlich die Thüre erbrochen wird und mit einem Schlag der Betrug sich enthüllt, der bisher so viele gefangen gehalten hatte.

Nach dem Tag von Peronne verließen den Einsiedler sehr viele seiner Anhänger. Die Begleiter, welche mit ihm nach Peronne gekommen waren,

[1] v. 24983 s.

[2] Rediit iterum Valentiam paucis eum comitantibus. Ann. Stad. — Cum legitimo conductu regressus Valencinis. Ann. *Rein.* — (Rex) iubet egredi, dans ei conductum et licentiam abeundi. Chron. Turon.

[3] Quam citius potuit inde recessit, . . . viliter et latenter abfugit. *Rob. Antissiod.* — Eodem die quo licentiatus est a rege, tam de die quam de nocte venit Valencenas. Cont. Aquicinct.

[4] La nuit, quant tuit furent asserisie, il se leva plus celeement que il pot; si prist de ses joiaus une partie et puis monta sour un cheval; si s'en ala tous seus. L'endemain etc. *Balduini Avenn.* Chron. Hannoniae (M. G. XXV, 455).

schlichen sich einer nach dem andern aus der Stadt und suchten Frieden mit Gräfin Johanna zu schließen. Doch wenn auch die Macht des Gegners gebrochen war, so kehrte deshalb doch noch nicht das aufständische Land zum Gehorsam zurück. Die Gräfin mußte zu den Waffen greifen. Flandern wurde wiederum verwüstet, als ob ein Feind darin hause. Harte Auflagen drückten die Städte; die abgefallenen Adeligen mußten in die Verbannung gehen. Schon im Juni war indes das Land ziemlich wieder unterworfen, und die Gräfin konnte sich mit Ludwig VIII. über die Vergütung der geleisteten französischen Hilfe verständigen [1].

Der Einsiedler fand in seinem treuen Valenciennes immer noch Vertheidiger, wenigstens beim niedern Volk, während die reichen Bürger schon gern seiner Person sich bemächtigt hätten, wenn dies wegen seiner Anhänger möglich gewesen wäre. Es kam in der Stadt zu ernster Zwietracht zwischen Demokraten und Aristokraten. Letztere mußten das Feld räumen und verließen vielfach Valenciennes. Es erfolgte die Einsetzung neuer Schöffen. Die Stadt selbst wurde in Vertheidigungszustand gesetzt; denn die Gräfin dachte an eine Belagerung. Der vertriebene Vogt, Watiers de Forest, setzte den Feinden seiner Herrin hart zu, indem er die Umgegend der Stadt plünderte und den kleinen Krieg eröffnete [2].

Vierzehn Tage hatten diese Zustände in Valenciennes schon gedauert, und der Einsiedler sah, wie die Dinge mit jedem Tage ernster wurden. Er zog es daher vor, die Stadt zu verlassen, wohl in der Absicht, seine Sache überhaupt aufzugeben und zu verschwinden. Seinen Anhängern gegenüber gab er indes vor, er wolle sich nach Köln zu dem dortigen Erzbischof und Reichsverweser, dem hl. Engelbert, begeben, um bei ihm Schutz und Hilfe zu suchen. In der Stille der Nacht verließ der verlassene Kaiser den Schauplatz seiner frühern Triumphe; nur der Abt von St. Johann und etwa zehn seiner Getreuen begleiteten ihn. Die Reise ging glücklich von statten. Die Gräfin sandte zwar Häscher aus, und in der Gegend von Nivelles fiel der Einsiedler in deren Hände. Aber das Volk befreite ihn — ein Zeichen, wie sehr man noch immer an ihm hing [3].

---

[1] Ego Ioanna . . . propter auxilium, quod carissimus dominus noster L. . . . exhibuit mihi ad recuperandam terram meam, et propter forisfacta quae villae meae Flandriae fecerunt ex eo quod . . . receptaverant illum qui comitem Balduinum se faciebat appellari et propter expensas, quas dominus rex fecit in hoc meo affario, teneor reddere domino regi 10 000 librarum Parisiensium. . . . *Bouquet* XVII, 308a.

[2] v. 25 015 s. [3] v. 25 056 s.

Wie es unserem Pilger in Köln erging, darüber haben wir die widersprechendsten Berichte. Einer der schärfsten Gegner des Einsiedlers war der Bischof von Lüttich, Hugo von Pierrepont, der mehrere Ausschreiben gegen ihn erlassen hatte, in welchen der angebliche Balduin ein Betrüger und Taugenichts genannt wurde. Nach Albert von Stade nun hätte der Einsiedler beim hl. Engelbert durchgesetzt, daß gerade dieser sein eifrigster Gegner nach Köln berufen und ihm gegenübergestellt werde. Hugo sei gekommen, und als er die Messe feierte, sei gerade vor der Communion der hl. Engelbert auf des Einsiedlers Veranlassung vor den Bischof getreten mit den Worten: „Ich beschwöre dich bei dem Geheimniß des Leibes und Blutes des Herrn, das du jetzt zu deinem Heil empfangen wirst, so du die Wahrheit sagst, zu deiner Verdammniß im andern Fall: sage mir, wer ist jener, den du als Lügner und Taugenichts bezeichnest, während er selbst sich Graf Balduin nennt?" Ueberrascht habe der Bischof geantwortet: „Es ist der Graf von Flandern, Balduin." Daraufhin habe der Erzbischof dem unglücklichen Grafen gerathen, nach Rom zu reisen und dem Papst seine Sache vorzulegen; kehre er in Frieden zurück, so werde der Erzbischof ihn unterstützen. Darauf sei Balduin abgereist mit vielen günstigen Zeugnissen von flandrischen Prälaten und Baronen [1].

Ganz anders berichten andere Chronisten. Alberich von Trois-Fontaines zwar widerspricht den Jahrbüchern von Stade nicht geradezu. Er sagt nur, mit vielen Begleitern sei Balduin von Flandern aufgebrochen, habe aber mit jedem Tag mehr von diesen entlassen, bis er mit zwei oder drei nach Köln gekommen sei. Von dort aus habe er sich aufgemacht, nur von einem Cleriker begleitet, indem er sich den Anschein gegeben, als wolle er nach Rom reisen. Von einer Begegnung mit dem hl. Engelbert erzählt der Chronist nichts. Philipp Mousket [2] läugnete eine solche ausdrücklich. Als der Einsiedler am Rhein angekommen, erzählt letzterer, fürchtete er sich, vor dem Erzbischof zu erscheinen. Seinem Abt von St. Johann erklärte er, vor der Versammlung bei Engelbert könne er allein erscheinen, bedürfe also der Dienste des Abtes nicht mehr, und übergab ihm die Schlüssel seiner Koffer. Dann verschwand der angebliche Graf, und als der Abt nach dem Abschied die Koffer öffnete, fand er, daß der Einsiedler sie schon geleert habe, und sah sich also betrogen. Mit Mousket stimmt die Kölner Königschronik überein. In Köln, so erzählt sie, ver-

[1] Ann. Stad. [2] v. 25074.

ließ er heimlich seine Gefährten und machte sich ohne Begleiter davon, ohne den Erzbischof zu Gesicht bekommen zu haben.

In Valenciennes hatte man unterdes die Hoffnung auf den Einsiedler noch nicht aufgegeben. Zwar fand man es gut, mit der Gräfin sich in Unterhandlungen einzulassen. Aber die Bedingungen lauteten nicht bescheiden [1]. Die Bewohner Valenciennes' erklärten, die Waffen niederlegen zu wollen, wenn die Gräfin sie für alle erlittenen Verluste entschädigen wolle, wenn alle Privilegien, die ihr angeblicher Kaiser verliehen hatte, bestätigt würden und ihre Festungswerke unangetastet blieben. Als Johanna solch anmaßende Bedingungen verwarf und einfach Unterwerfung forderte, erhielt sie die Antwort, Valenciennes habe noch einen andern Herrn, der für seine Stadt sorgen werde — den Einsiedler [2].

Die Stadt wurde also verproviantirt, die Gräfin rüstete sich zur Belagerung, vor den Thoren ward das Land verwüstet, einige aus den Bürgern verloren auch in den Kämpfen ihr Leben; aber im ganzen hielt der Muth der Städter nicht lange. Auf ihren Kaiser warteten und warteten sie; aber noch immer kam nicht die versprochene Hilfe, ja nicht einmal eine Nachricht [3]. Endlich langte Kunde an, aber nicht von dem Grafen, sondern über ihn, und nicht er selbst übersandte sie, sondern die Gräfin. Die Mittheilung war nicht der Art, daß sie den Muth der Belagerten hätte stärken können. So zogen es denn die Bürger vor, barfuß und demüthig aus der Stadt hinauszuziehen nach St.-Sauve zur Gräfin und kleinlaut um Frieden zu bitten, und dieser ward ihnen gewährt [4].

Der Einsiedler hatte seine Reise nach Rom bald aufgegeben [5] und sich wieder auf französischen Boden gewagt. Im Auftrage der Gräfin wurde ihm überall aufgelauert, und gegen Ende Juli [6] glückte es dem Ritter Erard von Cachenay [7], in Burgund seiner habhaft zu werden.

[1] v. 25137 s.

[2] Quar il avroient lor signor
Tout prest a lor besoing grignor (v. 25173).

[3] Del faus truant qu'il atendoient
Qu' entr'aus assëuret avoient
N'avoient confort ne mesage.

Man erwartete ihn also noch immer.

[4] v. 25235 s.

[5] Nach *Rein.* ann. hätte er sich in Speier vor seinen Begleitern unsichtbar gemacht.

[6] Chron. Tur.

[7] *Bald. Avenn.* M. G. XXIV, 155. Mouskes (v. 25247) nennt ihn Cassenai; vgl. M. G. XXVI, 776. n. 3.

Der ehemalige Eremit und Kaiser hatte sich jetzt als Kaufmann[1] verkleidet; nach andern hätte man ihn zu Rais, seiner Vaterstadt, nach andern in Rougemont in einer Herberge wiedererkannt, als er sein altes Handwerk wieder ausübte. Er wäre nämlich nach Mousket[2] niemand anders gewesen als der fahrende Sänger Bertrand von Rais, ein Mensch, erfahren und gewandt in seiner Kunst, daß es bessere Gaukler nicht gab „bis herunter nach Bordeaux", beliebt und bekannt in seinem Heimatsland bei allen wegen seiner Lieder und Scherze, aber doch eben kein Fürst, sondern ein Mann aus dem Volke, von niederer Geburt. Sein Vater, heißt es bei Mousket, war Peter Cordiele und unser Menestrel selbst Diener des Herrn Clarenbaut de Chappes[3]. Als fahrender Sänger durchstreifte er das Land, und wenn er durch seine Lieder und Scherze sich einiges erworben hatte, kehrte er zu seinem Herrn zurück, der es nicht unter seiner Würde hielt, den Gewinn mit ihm zu theilen. Auch als Büßer hatte er zu Zeiten sich umhergetrieben und als solcher bei einer grimmigen Kälte seine Zehen verloren: ein Verlust, den er später so trefflich auszubeuten wußte.

Der Unglückliche mußte jetzt die kurze Zeit seines Glanzes nach aller Strenge mittelalterlicher Justiz abbüßen. Es lag natürlich der Gräfin alles daran, den Fang in ihre Hand zu bringen, und in Frankreich willigte man in ihren Wunsch. Nur ließ der König sagen, ihm scheine der Gefangene wenigstens nicht den Tod für das, was er gethan, verdient zu haben[4]. Johanna verwahrte den angeblichen Balduin zunächst einige Zeit im Gefängniß[5]; dann ließ sie ihn auf eine Mähre festbinden, hoch aufgeschürzt, damit man die Füße ohne Zehen betrachten könne, und ihn so durch die Städten Flanderns umherführen. Der Erfolg dieser Maßregel war nicht der gewünschte. Die Herzen ihrer Unterthanen gewann die Gräfin dadurch nicht wieder. Dann ward der Unglückliche, gefesselt am Hals und an den Händen, zu Lille am Pranger ausgestellt, von hinten überragt von einer schwarzen Teufelsfratze mit Hörnern; zu beiden Seiten hingen neben ihm zwei todte Hunde. Und damit noch nicht genug, wurde er nochmals auf einer Schleife durch das Land geschleppt, wobei er selbst verkünden mußte, er sei niemand anders als Bertrand von Rais. So erzählt wenigstens die Rheimser Chronik. Daß er selbst gestanden und

[1] Ib.; Ann. *Rein.* [2] v. 25 251.

[3] *Alberic.* und Ann. *Rein.* (M. G. XVI. 679) geben diesen Namen dem Ritter der ihn gefangen nahm.

[4] *Alberic.* [5] Chron. Tur.

als Bertrand von Rais sich bekannt habe, berichten auch andere Quellen[1]. Endlich, um allen Verdacht der Ungerechtigkeit abzuschneiden, stellte man ihn auf Befehl Ludwigs VIII.[2] vor das Gericht der Barone[3], welches den früher so Gefeierten des Stranges werth erklärte. Die Gräfin war entschlossen, das Urtheil auszuführen. Als Ende September auch Lille seinen Frieden mit ihr machte, verzieh sie „aus Liebe zu Gott" alles Unrecht, das man ihr in der Sache des „Bertrand des Rayes" angethan habe[4]; die Person des letztern (corpus Bertrandi) aber nahm sie ausdrücklich von der allgemeinen Versöhnung aus. Lille selbst ward zum Schauplatz der Hinrichtung ausersehen. Gegen Anfang October[5] endete dort der angebliche Graf Balduin am Galgen. Abt Dietrich von St. Johann begrub die Leiche; aber Gräfin Johanna, heißt es, habe sie ausgraben und an einem schimpflichen Ort wieder an den Galgen hängen lassen[6].

Abt Dietrich war nicht der einzige, der auch dem verurtheilten Grafen noch Zeichen der Anhänglichkeit gab. Das Volk ließ sich durch alle Maßregeln Johannas nicht an seinem Grafen irre machen. Bis zuletzt blieben bewaffnete Befreiungsversuche zu fürchten[7]. Bei der Hinrichtung flossen Thränen, und selbst nach dem schmachvollen Untergang ihres Lieblings konnten viele noch nicht von ihm lassen und ziehen die Gräfin des Vatermordes[8].

In den Dichtungen und Erzählungen des Volkes wurde letztere Auffassung auf Jahrhunderte die herrschende. Graf Balduin, der echte wie der angebliche, bot ja der interessanten Züge so viele, daß nothwendig die dichtende Phantasie sich seiner bemächtigen mußte. Kaum ein Jahrhundert nach Balduins Tod war daher seine Geschichte bereits zu Romanen verarbeitet. Da wußte man sich Wunderbares zu erzählen schon über die Beweggründe zu seinem Kreuzzug, — in unmenschlichem Stolz war dem Grafen keine Braut edel und vornehm genug gewesen; so mußte es

[1] v. 25305. Ann. *S. Med. Suess.:* Ipse siquidem publice confitebatur singulis, quia ipse esset Bertrannus de Raaz. — Ann. Ninovens.: Coram omnibus comitem B. se non esse confessus. *Alberic.;* Ann. *Rein.*

[2] v. 25307. [3] Cont. Aquicinct.; *Alberic.*

[4] Urkunde vom 25. Sept. 1225: De omni rancore et forefacto quod mihi fecistis quietos clamo libere et absolute. . . . Unum rogo vos quatinus ad Dominum pro me intercedere velitis. . . . *Le Glay,* Hist. de Jeanne II. 39. *Cahour,* Baudouin de Const. p. 267.

[5] Chron. Tur. [6] Ann. Stad. [7] *Alberic.*

[8] Chron. Tur. — Magna parte plebis etiam post mortem ipsum fuisse verum comitem contendente. Chron. reg. Coloniense. — Persuasio haec praevaluit et adhuc praevalet. *Balderic.*

denn zur furchtbaren Strafe sich fügen, daß er, ohne es zu wissen — den leibhaftigen Teufel heiratete; der Papst legt ihm zur Buße eine Fahrt ins Heilige Land auf[1]. So mußte man Aehnliches zu erzählen über seine Thaten in Palästina, so auch über seine Gefangenschaft bei den Bulgaren. Wie man sich sein Entkommen aus den Händen der Feinde dachte, hat uns Matthäus Paris aufbewahrt. Eine edle Bulgarenjungfrau hatte ihm ihre Hilfe zur Flucht versprochen, unter der Bedingung jedoch, daß Balduin sie heirate und ihr die Taufe ertheile, sobald die Flüchtigen in christlichen Ländern angelangt wären. Der Graf und Kaiser hatte die Hilfe der Bulgarin angenommen. Da er aber glücklich entkommen war, mochte er der Barbarin seine Hand nicht reichen; er ließ sie umbringen, bevor sie noch die Taufe empfangen hatte. Und für diese Unthat mußte er so lange Zeit harte Buße thun, daß er zuletzt selbst von seinen Freunden kaum mehr erkannt wurde[2]. Alle aber, welche an dem Mord theilgenommen hatten, gingen auf schmähliche Weise zu Grunde. Ein gleiches Schicksal mußte auch dem Kaiser zu theil werden.

Derartige Erzählungen übten auf die Stimmung des Volkes einen solchen Einfluß aus, daß Johanna versuchen mußte, ein Gegengewicht zu schaffen. Wie d'Outreman († 1656) auf Grund eines anonymen und nicht mehr aufgefundenen Manuscriptes berichtet, sandte die Gräfin noch im October 1225 eine Gesandtschaft nach Bulgarien, welche an Ort und Stelle über die Schicksale ihres verstorbenen Vaters sorgfältige Erkundigungen einziehen sollte. Die Gesandtschaft, bestehend aus dem Erzbischof Johann von Mytilene und dem Mönche Albertus, langte noch vor Schluß des Jahres im Orient an und traf in Tirnowa, der Hauptstadt Bulgariens, eine Frau aus Burgund, welche mit ihrem Mann auf der Rückkehr von der Wallfahrt nach Jerusalem sich dort niedergelassen hatte. Aus deren Mund erfuhren nun die Abgeordneten der Gräfin, Balduin sei wirklich schon längst in Bulgarien gestorben. Zugleich theilte ihnen die Burgunderin über die Art seines Todes merkwürdige Einzelheiten mit, welche die Gesandten nach ihrer Rückkehr unter Eidschwur der Gräfin meldeten.

Als die Griechen, so erzählte die Frau in Tirnowa, in dem Bulgarenkönig, den sie gegen die Lateiner zu Hilfe gerufen hatten, nur einen Unterdrücker fanden, sagten sie von ihm sich los und suchten sich wieder mit den Franken zu verbinden. Die Nachricht davon setzte Johannitius in Wuth,

[1] Le livre de Baudoyn.

[2] *Matth. Paris.* (M. G. XXVIII, 120).

und der gefangene Kaiser sollte ihm für den Abfall büßen. Er ließ ihn also in Ketten legen und in finsterem Kerker alle Qualen des Hungers erdulden.

Während Johannitius nun längere Zeit von Tirnowa abwesend war, besuchte dessen Gattin, eine heidnische Tatarin, öfters den Gefangenen; anfangs wohl aus bloßem Mitgefühl, doch allmählich auch aus andern, weniger unschuldigen Gründen. Immer häufiger wurden die Besuche bei dem unglücklichen Fürsten, der noch in der Blüthe des Mannesalters stand und eine der vollendetsten Rittergestalten seiner Zeit war. Zuletzt versprach die Königin dem Gefangenen, ihm die Freiheit zu verschaffen, wenn Balduin sie zur Gattin nehmen wolle.

Mit diesem Antrag war indes die Tatarin an den Unrechten gekommen. Balduin leuchtete unter den Kreuzfahrern gerade durch seine Sittenstrenge und Züchtigkeit hervor. Selbst seine Feinde, die Griechen, geben ihm in dieser Hinsicht das ehrendste Zeugniß[1]. So wies er also die Verführerin ruhig und fest zurück mit dem Hinweis auf die Strenge des christlichen Gesetzes. Was jetzt erfolgte, kann man sich denken. Als die Königin sich verachtet sah, verwandelte ihre Leidenschaft sich in Haß; sie klagte ihrerseits bei dem zurückgekehrten Gemahl den Fremden als den Verführer an, dessen Zudringlichkeit sie sich hätte entziehen müssen. Johannitius sann auf schreckliche Rache. Als ihm bei einem Gastmahl der Wein zu Kopfe gestiegen war, ließ er den Gefangenen herbeibringen und ihm vor seinen Augen ein Glied nach dem andern langsam abhauen. Der noch lebende Dulder ward dann zusamt den abgehauenen Gliedern in ein Thal bei Tirnowa geschleppt, wohin man todte Pferde und Hunde warf. Nach drei Tagen erst machte dort ein heiliger Tod seinen Qualen ein Ende.

Man sieht, der Schluß dieses Berichtes deckt sich ganz mit der Erzählung des Niketas Choniates (S. 252). Auch an Georg Akropolita enthält er einen Anklang: es wird nämlich auch bei d'Outreman erzählt, Johannitius habe den Schädel des unglücklichen Kaisers zu einem Becher herrichten lassen. Die ganze Erzählung des unbekannten Manuscriptes endlich findet man bei Alberich von Trois Fontaines[2] wieder, jedoch mit einigen Abweichungen. Der schreckliche Tod des Kaisers wird bei Alberich nicht ausgemalt; es heißt nur einfach: „Als Johannitius eines Tages

---

[1] Niketas (Chon. S. 790) berichtet, Balduin habe ein Weib nicht einmal angesehen, solange er von der Heimat fern gewesen sei. Jede Woche ließ er zweimal am Abend ausrufen, keiner solle mit ihm unter einem Dache schlafen, der an einem Weibe sich vergriffen habe.

[2] M. G. XXIII, 885.

trunken war, ließ er den Kaiser vor sich führen und umbringen. So ward denn der Kaiser auf seinen Befehl durch das Beil getödtet und den Hunden vorgeworfen. Durch ein öffentliches Edikt ward geboten, seinen Tod nicht weiter bekannt werden zu lassen.“ Was indes eine wichtigere Abweichung ist: Alberich gibt eine andere Quelle für seine Erzählung an. Er will, so sagt er, berichten, was von einem flandrischen Priester behauptet wird, der auf der Rückreise von Konstantinopel durch Tirnowa kam. Auch er hat Nachrichten über Balduin von einer burgundischen Frau in Tirnowa, welche die Leiche des Kaisers begrub und Zeugin von Wundern an seinem Grabe war. Viel Vertrauen setzt Alberich nicht auf den Bericht. Er will in der ganzen Sache nichts behaupten, sondern nur erzählen, was er von andern hörte. Von einer officiellen Gesandtschaft nach Bulgarien hat also Alberich nichts erfahren. Zwar spricht auch er von Johannes von Mytilene und dem Mönch Albert, welche ebenfalls in Tirnowa Balduins Tod in der Gefangenschaft erkundeten. Aber Johannes und Albert erscheinen bei Alberich nicht als Gesandte Johannas, und sie reisen durch Tirnowa nicht im Jahre 1225, sondern schon 1205. Endlich läßt sich gegen die Erzählung bei d'Outreman noch ein schwerwiegender Umstand geltend machen. Wenn Johanna wirklich aus neuen und unverdächtigen Quellen erfuhr, ihr Vater sei in Bulgarien eines glorreichen Martyrertodes gestorben, so hat sie diesem ihr so günstigen Bericht gewiß die größtmögliche Verbreitung gegeben. Wie erklärt es sich also, daß so geringe Spuren von diesem Bericht erhalten sind?

Doch mag Johanna die erwähnte Gesandtschaft geschickt haben oder nicht, jedenfalls gelang es ihr nicht, in den Augen des Volkes von einer furchtbaren Blutschuld sich zu reinigen. Am Schluß des 16. Jahrhunderts bezeugt der Historiker Oudegheest, noch zu seiner Zeit gelte in den Erzählungen des Volkes Johanna als Vatermörderin, und „die Ueberzeugung davon hat so tiefe Wurzeln im Herzen der Menge geschlagen — ich selbst habe mich mit eigenen Ohren davon überzeugen können —, daß man mit keinerlei Gründen sie davon abbringen konnte“ [1]. Die gleiche Ansicht fand d'Outreman noch 1643 in manchen Gegenden verbreitet [2].

Doch nicht nur das Volk, welches an den überkommenen Sagen so zäh festhält, hat die Hinrichtung von Lille für einen Justizmord erklärt,

[1] Chroniques et annales de Flandre depuis 620 II, 119 (bei *Cahour* l. c. p. 276).

[2] *Pierre d'Outreman*, Constantinopolis Belgica, sive de rebus gestis a Balduino et Henrico impp. Constantinopolitanis ortu Valentianensibus Belgis (Tournai 1643) l. 4, c. 17, § 16, p. 393.

selbst in unserem Jahrhundert ist noch mehr als ein Historiker für die Echtheit des angeblichen Balduin eingetreten [1]. Und in der That, wie so oft in der Geschichte solcher verschwundenen und wiedererstandenen Fürsten, so ist auch hier ein vollständig sicheres Urtheil über Echtheit oder Unechtheit nicht zu gewinnen. Allerdings spricht sich die überwiegende Mehrzahl der Zeitgenossen gegen den Einsiedler von Glançon aus. Gegen ihn sind alle Zeugen vom Schauplatz der letzten Thaten Balduins, sein Bruder Heinrich, Rainer von Thrit, Johannitius, der ihn gefangen nahm, der Bischof von Halberstadt, der ihn begleitet hatte [2]; sodann die griechischen Geschichtschreiber, die alle berichten, Kaiser Balduin sei 1205 in der Gefangenschaft gestorben. Gegen den Einsiedler sind weiterhin fast alle abendländischen Quellen. Denn für ihn ist auf dem Festland nur die Chronik von Tours, in England sind es die Annalen von Southwark und Matthäus Paris, letzterer aber nur in seinem größern Werk, da er sich in der Abkürzung seiner Annalen wieder zweifelhaft ausdrückt [3]. Auch Albert von Stade ist dem Einsiedler günstig, obschon er sich nicht entscheiden will. Dazu berichten manche Chroniken, der Einsiedler sei seines Betruges überführt worden, ja er selbst habe ihn freiwillig, frei von allem Zwang, eingestanden [4].

Allein so gewichtig all diese Momente sind, so geben sie dennoch keine ganz volle Sicherheit. Im Orient hatte man von Johannitius nicht sichere Nachrichten über den Gefangenen. Man war gezwungen, thatsächlich so voranzugehen, als ob Balduin todt sei. Man mochte also geneigt sein, ihn wirklich für todt zu halten, und die Gerüchte zu bevorzugen, welche ihn todt sagten. Aus dem Abendland aber besitzen wir keine Chronik, die frei von dem Verdacht tendenziöser Darstellung wäre. Behaupten Balduins Gegner unter den Annalisten, der Einsiedler habe gestanden, sei überführt worden, viele hätten einen ehemaligen Possenreißer in ihm wiedererkannt, so versichert die Chronik von Tours noch viel entschiedener das Gegentheil. Bis zum letzten Athemzug ist nach ihr der Einsiedler bei der Behauptung geblieben, er sei der echte Balduin, Graf von Flandern.

[1] *M. J. de Mersseman,* Études hist. sur Jeanne de Constantinople, in den Annales de la société d'émulation pour l'histoire et les antiquités de la Flandre occidentale (Bruges 1841) t. III. *de Bettignies* in Annales du cercle archéol. de Mons VII, 444 s.

[2] Ann. Stad.

[3] Si autem sophisticus fuisset ille senex vel non, veraciter non diffinimus. M. G. XXVIII, 446.

[4] Publice confitebatur singulis, quia esset Bertrandus de Raiz. Ann. *S. Med.*

Niemals habe er bekannt, er sei Bertrand von Rais, sondern so gäben nur die Freunde der Gräfin vor, und diese Freunde Johannas stimmten selbst in ihren Aussagen nicht überein, indem andere ihn als seinen Namen hätten Gorgin von Metz bekennen lassen. In manchen der Chroniken tritt auch die Tendenz, gegen den Einsiedler einzunehmen, allzu stark hervor, als daß man ihnen unbedingt trauen könnte. Mousket z. B. läßt bei der ersten Prüfung des Einsiedlers zu Quesnay ihn von niemand wiedererkannt werden. Aber wenn die Unechtheit so augenscheinlich war, wie soll man es sich erklären, daß so viele von den Edeln des Landes ihm anhingen, daß die Gräfin selbst zweifelhaft wurde, daß so viele Narben an dem Einsiedler genau die Narben des wirklichen Grafen Balduin gewesen sein sollen? Die Entlarvung in Peronne endlich erregt viele Bedenken. Abgesehen davon, daß Ludwig schon im voraus entschlossen ist, den Einsiedler nicht anzuerkennen: der ganze Beweis gegen seine Echtheit gründet sich darauf, daß er auf die vorgelegten einfachen Fragen nicht hätte antworten können. Aber sollte der vorgebliche Graf, der über alle Verhältnisse des wirklichen Balduin sich genau hatte belehren müssen, wirklich so naheliegende Dinge nicht von seinen Freunden erkundet haben? Klingt die andere Erklärung nicht ganz wahrscheinlich, er habe zu spät bemerkt, wie er nach Peronne in eine Falle gelockt worden sei; in der Verwirrung habe er einen ungeschickten Schritt gethan, indem er alle Antwort verweigerte, oder er habe nicht antworten wollen, weil die Versammlung doch von vornherein ihr Urtheil fertig und unabänderlich mitgebracht hatte? Utrum comes Baldewinus fuerit necne, meint Albert von Stade[1], Flamingi certant et adhuc sub iudice lis est.

Doch immerhin spricht die größere Wahrscheinlichkeit gegen den „Kaiser von Glançon". Johanna ging in der Angelegenheit nicht leichtsinnig voran, und bei ihrem Urtheil wird man sich beruhigen können und beruhigen müssen.

Um das Andenken des wahren Balduin VI. von Hennegau (IX. von Flandern) und ersten lateinischen Kaisers von Konstantinopel zu ehren, haben die Hennegauer ihm in ihrer Hauptstadt Mons am 19. Mai 1868 ein prächtiges Ehrendenkmal in Form einer Reiterstatue errichtet[2].

[1] M. G. XVI, 358.

[2] Vgl. Annales du cercle archéol. de Mons VII, 417 ss.

Ludwig Schmitt S. J.

Die Lieder des Mirza-Schaffy.

„Wer immer singt und immer flennt
Von Liebesglück und Schmerz,
Dem fehlt, was er am meisten nennt,
Dem fehlt Gemüth und Herz."

„Es lieben mich die Frauen allerwärts."

Beim Herannahen der schönen Tage, wo auch der Deutsche Bücher kauft, um sie — zu verschenken, möchten wir, zwar nicht sehr früh, aber immerhin leider noch nicht zu spät, ein Wörtlein über ein Buch sagen, das, wie kaum ein anderes, als Lückenbüßer für verlegene und eilige Geschenkgeber gedient hat und noch dient, ein Buch, das auch seltsamerweise von Katholiken gekauft, gelesen und gelobt wird, und das doch, wie kaum ein anderes, allem offen ins Gesicht schlägt, was katholisch und christlich ist. Wir fühlten uns zu diesem freien Wörtlein besonders stark gedrängt, als beim Tode des „Dichters" dieses Buches Blätter aller Richtungen, katholische nicht ausgenommen, auf dasselbe als eine Perle im Kleinodienschrein unserer Literatur hinwiesen. Wir haben damals unsern Widerspruch unterdrückt, weil wir nicht den Schein auf uns laden wollten, Steine auf ein kaum geschlossenes Grab zu werfen. Dieser Grund ist jetzt mit der Zeit fortgefallen, und ein freies Wort darf nunmehr freien Ort und freie Bahn hoffen.

In ihrem Nekrolog auf den eben verstorbenen Dichter schrieb damals die „Frankfurter Zeitung": „. . . Bodenstedts Frühestes ist somit sein Hervorragendstes geblieben und hat seinen Namen über die Welt getragen. ‚Die Lieder des Mirza-Schaffy' haben ihren Weg gemacht und machen ihn noch heute wie vor 41 Jahren, da sie zuerst erschienen. Das kleine Buch mit den zierlichen Lettern hat seine Freunde gefunden so weit die deutsche Zunge klingt, und darüber hinaus; denn in etwa 120 deutschen Auflagen und in allen Cultursprachen ist es in ungezählte Menschenwohnungen ausgestreut; am trauten Familientische liest es das blonde deutsche Mädchen, und im unwirtlichen Blockhaus der einsame Hinterwäldler; die Mutter daheim legt es ihrer Tochter unter den Weihnachtsbaum, und der afrikanische Ansiedler nimmt es mit hinüber nach Neudeutschland. Der Verleger aber sagt: ‚Das ist ein Erfolg', und bucht den Gewinn. . . . Alle diese Schöpfungen (die übrigen Werke Bodenstedts) sind Zeugnisse eines reichen Geistes und eines freien Sinnes, Documente eines beharrlichen Fleißes; aber die zahlreichen Bände wiegen nicht das eine zierliche Büchlein der Mirza-Schaffy-Lieder auf. . . . Wer ihn (den Dichter) wiederfinden will, soll ihn da suchen, wo er uns nicht entrissen werden kann."

Mit seiner Angabe der Auflagen des „berühmten" Liederbüchleins bleibt der Kritiker hier weit hinter der Wahrheit zurück. Die 4. Auflage von Othmers „Vademecum des Sortimenters" aus dem Jahre 1891 verzeichnet von der Volksausgabe die 132. Auflage, von der Diamant-Volksausgabe die 131. Auflage, von der Miniaturausgabe die 126. Auflage, und endlich die Jubelausgabe

zur 50. Auflage, ein illustrirtes Prachtwerk für 72 Mark. Also sicher „ein Erfolg"! Wie dieser Erfolg zu erklären ist, übersteigt freilich unsere Fassungskraft. Es gibt dümmere Bücher und gescheidtere, unpoetischere und poetischere, gröber und feiner kirchenfeindliche — die doch lange nicht einen ähnlichen „Erfolg" aufweisen. Vieles zu diesem Erfolg hat jedenfalls die Art und Weise beigetragen, in welcher das Büchlein als Uebersetzung orientalischer Dichtungen eingeführt wurde; der Deutsche von anno dazumal liebte ja besonders das Fremde, Weithergeholte. . . . Aber wo hat denn der Brahmane von Neuseß mit seiner indischen und chinesischen Weisheit je ein solches Aufsehen erregt? Oder wäre etwa Rückert dem Sänger des Mirza-Schaffy an Sprachkunst und -Künstelei „unter"? Oder ist etwa der echte „Hafis" von Daumer weniger orientalisch? Freilich, in einem Stück steht Bodenstedt einzig da; er folgte dem Rath seiner klugen Frau und machte aus einem großen Buche ein allerliebstes kleines Büchlein, das der Stutzer in seiner Westentasche und der Backfisch in seinem Muff herumtragen konnte, an das auch der Geistesträgste mit Muth herantrat, um die halbbedruckten, so massiv eingefaßten Seitchen an einem ungeselligen Morgen zu überfliegen. Das alles sind aber Ponderabilien — und sie hätten allein den Erfolg nicht gemacht, wenn nicht das Imponderabile der Mode dazu gekommen wäre, und was diese Dame will und thut, entzieht sich ja bekanntlich jedem Richterstuhl wie jeder Logik. Aber selbst nach Modenverstand ist und bleibt bei der Mirza-Schaffy-Mode eines unbegreiflich — die Dauer ihrer Herrschaft. Sollte denn wirklich trotz allem in dem Büchlein selbst etwas liegen, das den „Erfolg" begründet, die Vorliebe für dasselbe rechtfertigt, dem Leben dieser „Lieder" eine literarische Ewigkeit sichert?

„Die Lieder des Mirza-Schaffy" sind nicht bloß nach dem Kritiker der „Frankfurter Zeitung" Bodenstedts Bestes, wenigstens sein Poesiereichstes in Versen. Ob „uns aber in diesen Liedern der Dichter nicht entrissen werden kann"? Sehen wir uns doch diese Lieder etwas näher an. Wir werden dabei dem Dichter meistens selbst das Wort lassen, und will der Leser sich die Mühe nehmen, die Seitenzahl unserer Anführungen zu vergleichen, so wird er sehen, daß die Belege nicht ängstlich aus weitentlegenen Stellen zusammengesucht, sondern im Originalbüchlein selbst recht nahe Nachbarn sind, zumal wenn die Winzigkeit der 200 Seitchen und die Freigebigkeit mit unbedrucktem Papier in Betracht gezogen werden.

Der Dichter selbst fragt sich:

> „Worin besteht, Mirza-Schaffy,
> Der Zauber deiner Poesie?"

und er antwortet:

> „Daß du in allem wahr bist
> Und die Natur zu wahren weißt;
> Daß du in allem klar bist
> Und Wort und Sinn zu paaren weißt.
> Daß du nur nach dem Rechten greifst
> Und alles recht betrachtest, —
> Daß du nur Diamanten schleifst,
> Und Kiesel nicht beachtest" (S. 76).

Das erklärt nun zwar nicht ganz deutlich einen poetischen „Zauber", es enthält besonders nichts Specifisches für die Dichtungsart Mirza-Schaffys; aber es klingt doch nach etwas, und besonders sind wenigstens die zwei Schlußverse recht bezeichnend für eine Eigenthümlichkeit des Sängers: eine unbegrenzte Hochachtung vor sich selbst. Man sollte eine solche kaum für möglich halten und schämt sich fast für den Dichter, wenn man Pröbchen wie folgende liest:

„Sing ich ein Lied, hüpft freudenreich
Das Herz der jungen Mädchen,
Denn Perlen sind die Worte gleich,
Gereiht auf seid'nen Fädchen! . . .
Erstaunt nicht, daß des Sängers Mund
So Herrliches vollbringe . . ." (4).

„Und sagt: erklingt nicht mein Gesang
Von wunderbaren Tönen?
Und ist nicht meines Liedes Gang
Leicht wie der Gang des Schönen?" (5)

„Dies duft'ge Lied" (9).

„Dies wonnevolle Lied" (10).

„Nimm dies duft'ge Lied und lies es;
Lausche seinem Zauberton" (13).

„. . . Da hab ich ihr (der Rose) zum Trost gesagt,
Daß er (der Duft) durch meine Lieder wehe
Und dort ein ew'ges Leben habe" (14).

„Du spiegelst dich wie die Sonne
Im Meere meiner Lieder" (16).

„Im Meere meiner Gedanken" (17).

„Mirza-Schaffy entschied den Streit.
Er sprach: Laßt Eure Klagen beide,
Du Rose mit dem duft'gen Kleide,
Du Nachtigall mit deinen Liedern.
Vereint zur Lust und Ohrenweide
Der Menschen euch in meinen Liedern!" (23)

„. . . Doch schwerer dürfte für meine Person
Ein passender Ersatz sein.
Drum: zeigst du mir einen Mann,
Der jetzt im Rathe Stimm' und Sitz hat
Und solche Lieder singen kann
Wie ich, und meinen Geist und Witz hat" u. s. w. (32).

„Mirza-Schaffy! wie lieblich
Ist deiner Weisheitssprüche Klang!
Du machst das Lied zur Rede,
Du machst die Rede zu Gesang!" (63)

„Mirza-Schaffy, das ist dein Geschäft so,
Was die andern denken, das schreibt deine Hand,
Manch' kernigen Witz umschließt jedes Heft so,
Und all deine Witze sind einzig im Land!" (98).

„Wie anders dichtet doch und lebt Mirza-Schaffy!
Ein Leuchtstern ist sein Herz, ein Garten seine Brust,
Wo alles glüht und duftet von frischer Blüthenlust.
Und bei des eignen Schaffens urwüchsiger Gewöhnung
Vergißt er auch den Klang, die Formvollendung nicht,
Doch übersieht er ob der Reime süßer Tönung
Des Dichters eigentliche, erhabne Sendung nicht.
Den Mangel an Gehalt ersetzt ihm die Verschönung
Des Lieds durch Blumenschmuck und feine Wendung nicht" (118).

Das letzte „nicht" ist offenbar zu viel.

„Wenn Mirza-Schaffy den Becher erhebt,
Einen Witz im Munde,
Wie sich freudig das Herz der Zecher erhebt!" (52)

„. . . Drum soll, was Schiras durch Hafis,
Tiflis durch deine Lieder werden —
Denn aller Zubehör ist dir
Im herrlichsten Verein geworden. . .

So soll durch alle Lande nun,
Mirza-Schaffy! dein Lied ertönen" u. s. w. (84).

„Und es geschah, wie du verheißen:
Berühmt ist Tiflis durch dein Lied
Vom Kyros bis zum Rhein geworden." (85).

„. . . Mir gab er sinnige Lieder,
Euch Ohren, ihnen zu lauschen" (103).
U. s. w. u. s. w.

Das ist doch wahrlich genug des Guten für einen Leser, der nicht Lieder über den Dichter und sein Können, sondern über andere Gegenstände genießen möchte. Man ist sonst einig darüber, daß solche Reflexionen über das Dichten selbst Zeichen des Dilettantismus seien, da sie Mangel an literarischem Tact und besonders an wirklicher Begeisterung voraussetzen; und Bodenstedt selbst belehrt uns in den angezogenen Zeilen des Mottos, daß es in den Versen eines Dichters meistens an dem fehle, was er am meisten nennt. Und damit dürfte er wohl recht haben — selbst in eigener Sache. Man ist immer bei Lesung dieser Anpreisung der Lieder geneigt, mit Mirza-Schaffy zu sagen:

„Ich höre das Geklapper einer Mühle,
Doch sehe ich kein Mehl!" (108)

Was singen denn nun aber sonst noch diese einzigen, phänomenalen „Lieder des Mirza-Schaffy"? Der Dichter sagt:

„Euch mißfällt mein Dichten, weil ich immer nur das Eine singe?
Nur von Rosen, Lenz und Liebe, Nachtigall und Weine singe?

Was ist schöner: daß der Sänger Irrlicht, Nacht und Lampe preist —
Oder daß er von der Einen Sonne ew'gem Scheine singe?

Und wie eine Sonne gieß' ich meine Liederstrahlen aus,
Weil ich immer nur das Schöne, niemals das Gemeine singe.

Mögen andre Lieder rühmen Kampf, Moschee und Fürstenglanz,
Nur von Rosen, Wein und Liebe sollen immer meine singen!

O, Mirza-Schaffy! wie lieblich duftet's aus den Versen her!
Denn so schön wie deine Lieder kann ein andrer keine singen!" (45).

Mit vielem Behagen und wenig Abwechslung wird dieser „Inhalt" der „duftigen" Lieder nun ins Unendliche wiederholt, wenigstens alle fünf Seiten in einer Strophe. Denn

„. . . Der Kern von meinen Lehren
Löst sich in Wein, in Liebe und Gesang auf" (56).

Der Dichter fühlt schließlich selbst das Eigenthümliche dieser Beschränkung: immer wieder glaubt er sich über seine Stoffwahl vertheidigen zu sollen, ohne daß er sie darum zu rechtfertigen vermöchte:

„Du hast so oft uns schon gesungen,
Wie deiner Liebsten Wangen sind;
Wie Blumen, frisch im Lenz entsprungen,
Voll Lust und Blüthenprangen sind —" (159).

Oder:

„Endlich wird es mir zuwider,
Dieses ew'ge Minnespiel,
Immer hallen deine Lieder
Nur von Wein und Liebe wieder,
Was zu viel ist, ist zu viel!

— Kannst du Besseres mir geben?
Zeige mir den Weg, das Ziel;
Gut, weiß ich, ist all mein Streben,
Und in diesem Jammerleben
Ist des Guten nie zu viel!" — (102)

Und doch sagt Mirza-Schaffy selbst, wie langweilig die Eintönigkeit jedem Vernünftigen werden muß:

„Ich hasse das süßliche Reimgebimmel,
Das ewige Flennen von Hölle und Himmel,
Von Herzen und Schmerzen,
Von Liebe und Triebe,
Von Sonne und Wonne,
Von Lust und Brust
Und von alledem,

Was allzu verbraucht und gemein ist,
Und weil es bequem,
Allen Thoren genehm,
Doch vernünftigen Menschen zur Pein ist" (69).

Wovon singt denn aber in „süßlichem Reimgebimmel" Bodenstedt anders als von Liebe, Lust und Blumen? Freilich von Hölle und Himmel singt er nicht oder doch nicht in der „verbrauchten" Weise gläubiger Dichter. Das ist eben eine weitere Originalität seiner Lieder, daß sie die platteste Sinnlichkeit mit einem rohen Haß gegen alles Religiöse verquicken:

„Fort aus der alten Satzung dumpfen Räumen
Will ich den Fuß zu besserm Streben führen —
Bei Wein und Liebe, unter Rosenbäumen
Sollst du ein schönres neues Leben führen!

Und wenn du übst, was meine Lieder predigen,
So sollst du's offen, frohen Muthes üben: —
Der Heuchelei, des Truges dich entledigen,
Und im Geheimen nichts als Gutes üben" (55).

„. . . Derweil der Mönch den eignen Leib kasteit,
Und wähnt, daß ihn der Himmel einst entschädigt
Für die auf Erden wundgeriebnen Knie —
Derweil der Pfaff vom Jenseits prophezeit,
In frommer Wuth den Leuten Dinge predigt,
Von denen er so wenig weiß, wie sie:
Knie ich zu meines Mädchens Füßen nieder
Und schreibe meine wonnevollen Lieder" ꝛc. (20).

Er

„Läßt Glaubenshähne krähn" (30),

und singt:

„Mein Lehrer ist Hafis, mein Bethaus ist die Schenke,
Ich liebe gute Menschen und stärkende Getränke;
Drum bin ich wohl gelitten in den Kreisen
Der Zecher, und sie nennen mich den Weisen.
Komm' ich — da kommt der Weise! sagen sie;
Geh' ich — schon geht der Weise! klagen sie;
Fehl' ich — wo steckt der Weise! fragen sie;
Bleib' ich — in lust'ger Weise schlagen sie
Laut Glas an Glas. Drum bitt ich Gott den Herrn,
Daß er stets Herz und Fuß die rechten Pfade lenke,
Weit ab von der Moschee und allen Bonzen fern,
Mein Herz zur Liebe führe und meinen Fuß zur Schenke.
. . . O Andacht ohne Namen!
Wenn Kolchis' Feuerwein mir Mark und Blut durchdrungen
Ich die Geliebte halte und sie hält mich umschlungen,
Beseligt und beseligend — so möcht' ich sterben! Amen" (36).

„Nicht das Beten hat mich
Zur Moschee hingeführt:
Betrunken hab' ich
Mich vom Weg verirrt!" (39)

„Und weil so kurz das Leben ist,
Muß stets der Weisen Ziel sein:
Des Glücks, das uns gegeben ist,
Kann nimmermehr zu viel sein!
Drum Kind, laß alle Skrupel sein,
Und steig herab in unsre Reihn,
Wie ins Gebirg die Sonne" (38).

„Jenem Tage zum Gedächtniß sei ein langer Trunk gemacht,
Wo vom Bethaus in die Schenke ich den ersten Sprung gemacht!
War verdummt in blinder Demuth, war gealtert wie ein Greis —
Aber Wein, Gesang und Liebe hat mich wieder jung gemacht!
Trink, Mirza-Schaffy! berausche dich in Liebe, Sang und Wein!
Nur im Rausch sind deine Lieder so voll Gluth und Schwung gemacht!" (40)

„Die Thoren, die bis zu dem Jenseits schmachten,
Sie lassen leben, doch sie leben nicht.
Der Mufti mag mit Höll und Teufel drohen,
Die Weisen hören das und beben nicht" (43).

„. . . Dies ist der Grund, daß Adam bald
Vom Paradies vertrieben ward,
Er floh den Wein, drum konnt' es ihm
In Eden nicht geheuer sein."

„Die ganze Menschheit ward vertilgt,
Nur Noah blieb mit seinem Haus.
Der Herr sprach: Weil du Wein gebaut,
Sollst du mein Knecht, mein treuer, sein" (46).

„Er (der Schach) ist so weise, wie sie alle sind,
Die Träger des Talars und der Kapuze;
Er weiß, wie ehrfurchtsdumm das Volk und blind,
Und diese Dummheit macht er sich zu nutze!" (61)

„Zu des Verstandes und Witzes Umgehung
Ist nichts geschickter als Augenverdrehung" (79).

„Zum Paradiese wird mein Lied
Für Schönheit, Blumen, Wein und Liebe —
Was eingeht in dies Paradies,
Ist aller Sünden rein geworden!

Doch eine Hölle wird es sein
Für Bonzen, Kuß- und Weinverächter —
Für dies Geschlecht ist jeder Vers
Zur Stätte ew'ger Pein geworden!" (85)

„Dies soll Euch jetzt als neuestes Gebot
Verkündigt werden:
Es soll auf Erden nicht mehr ohne Noth
Gesündigt werden!"

(Folgen zwei sehr dumme Strophen [95]).

„Mag Heuchelei mit Hochmuth sich verbunden,
Bosheit mit Dummheit —
Wir aber wollen eine geisterlesne
Geweihte Schar sein!
Vorläufer der Erlösung, Tempelstürmer
Des Aberglaubens" — u. s. w. (100).

Eine Hymne auf die Beine seiner tanzenden Hafisa, die den verjährten Sectenhader versöhnt und Muschtahid, Bonzen, Muftis, Mullahs, Pfaffen und Mönche in liebendem Vereine sich um sie drehen macht, ist zu gemein, um mitgetheilt zu werden (127).

S. 137 wird Hafisa als beste Missionärin den Aposteln Christi gegenübergestellt.

S. 139 wird „die Trunkenheit und Versunkenheit" in Hafisa als ewige Seligkeit gepriesen. Dasselbe geschieht in Nr. 13 S. 140. Weitere Stellen stehen in dem eigens „Glaube und Leben" überschriebenen Abschnitt.

Dahin gehört auch die ewige frivole Verhimmelung der „Liebe" in frühern „Liedern", z. B.:

„Wenn dermaleinst des Paradieses Pforten
Den Frommen zur Belohnung offen stehn,
Und buntgeschart die Menschen aller Orten
Davor in Zweifel, Angst und Hoffen stehn,
Werd' ich allein von allen Sündern dorten
Von Angst und Zweifel nicht betroffen stehn,
Da lange schon auf Erden mir die Pforten
Des Paradieses durch dich offen stehn" (11).

Kurz:

„O Mirza-Schaffy! du Sohn Abdullahs,
Ueberlaß die Heuchelei den Mullahs!
Folg' im Lieben und im Trinken immer
Schöner Augen, voller Gläser Schimmer!" (177)

Doch genug und übergenug!

Nimmt man nun die mitgetheilten und die ihnen gleichwerthigen Gedichte, d. h. die ewigen, meist zwar in anspruchsvollen Doppel- oder Tripelreimen, aber nur höchst selten in wirklich poetischen, originellen Gedanken zu Tage geförderten Variationen des abgeleierten Leitmotivs: Wein, Weib und Gesang nebst obligater Baßbegleitung des „Pfaffenhasses" aus dem Büchlein heraus, so bleibt von den 200 Seitchen blutwenig mehr übrig, und dieses Wenige ist nicht besonders hervorragend. Hie und da begegnet man einer gut pointirten Gnome meist recht seichten Inhaltes; oft jedoch steht Gedanke und Form auf gleich unnatürlich geschraubter, aber darum doch nicht hoher Stufe.

Was mag sich z. B. der Dichter dabei denken, wenn er den weisen Rath gibt:

„Willst du stets in Weisheit wandeln
Und von Thorheit nie geplagt sein:
Laß das Glück nie deine Herrin,
Nie das Unglück deine Magd sein!" (171)

Soll etwa das Unglück die Herrin sein? Und die seltsame Weisheit auf derselben Seite:

„Wer nie verließ der Vorsicht enge Kreise,
Und selbst aus seiner Jugend Tagen
Nichts zu bereu'n hat, zu beklagen:
Der war nie thöricht — aber auch nie weise."

Was war er denn? Etwa bloß vernünftig? — Oft ist es eine halbe Wahrheit, die mit viel Behagen sich vorträgt, z. B.:

„Am leicht'sten schartig werden scharfe Messer,
Doch: schneidet man deshalb mit stumpfen besser?" (172)

Hier soll offenbar das Sprichwort „Allzu scharf macht schartig" widerlegt werden, aber der Hieb sitzt nicht; das Sprichwort räth nicht vom Gebrauch „scharfer", sondern allzu scharfer Messer ab, und das bleibt wahr trotz Mirza-Schaffy.

S. 185 heißt es:

„Der kluge Mann hält sich zurück
Und streift im Fluge nur das Glück;
Es immer zu erschöpfen
Ziemt nur den hohlen Köpfen,
Die glauben, daß dem Hochgenuß
Ein tiefer Fall stets folgen muß."

Hier mag dem Dichter wohl ein richtiger Gedanke vorgeschwebt haben, aber was er da wirklich gesagt hat, ist nichts Rechtes. In einer Zugabe zu dieser Gnome erfahren wir noch, daß die Biene keine Klatschbase ist, die aus einem Haus ins andere schwätzt:

„Der Biene gleiche, die sich labt
An holden Blumen duftbegabt:
Sie sagt auf ihrem Wandern
Nicht einer von der andern."

So hoch übrigens Mirza-Schaffy von seinen „süßen" Gedichten denkt, so bescheiden urtheilt er über sein Leben:

„So sang Mirza-Schaffy den Freunden zu,
Da sich beschloß des alten Jahres Lauf:
Wir legten jeden Abend uns zur Ruh,
Und standen jeden Morgen wieder auf —
Des Morgens zogen wir uns sorgsam an,
Des Abends zogen wir uns sorgsam aus —

Was wir inzwischen sonst gestrebt, gethan,
Ich glaube: viel kam nicht dabei heraus.
Das heißt, so fühl' ich in Bezug auf mich —
Wer stolzer von sich fühlt, der melde sich!" (187)

In der That, wer im Geist der Lehren und Ideale Mirza-Schaffys nach Weisheit gestrebt und fröhlich gelebt hat, der darf nicht stolzer sein als der Meister.

Wie dabei oft die nackteste Prosa sich in stolzen Reimen spreizt, wollen wir nur an zwei Proben zeigen:

„Wohl mag es im Leben der Fälle geben, daß Unglück die Seele läutert, wie Erfahrung den Blick erweitert. Es gibt auch Fälle, wo der Arzt zur Heilung Gift verschrieben hat und Gift das Uebel vertrieben hat. Doch, wär' es nicht Uebereilung, aus solchem Fall die Erfahrung zu nehmen, zu jeglichen Uebels Heilung sei es nöthig, Gift zur Nahrung zu nehmen?" (25)

Man ändere die Reimworte und noch hie und da die Wortstellung, und was bleibt dann von Poesie? Noch ein Beispiel:

„Es ist ein Wahn, zu glauben, daß Unglück den Menschen besser macht. Es hat dies ganz den Sinn, als ob der Rost ein scharfes Messer macht, der Schmutz die Reinlichkeit befördert, der Schlamm ein klares Gewässer macht" (24).

Diese Mißkennung des „Unglücks", der Prüfung im menschlichen Leben, wie sie in diesen beiden Musterproben zu Tage tritt, ist vielleicht das Hervorstechendste und Originellste an der Philosophie Mirza-Schaffy's.

„Es hat einmal ein Thor gesagt,
Daß der Mensch zum Leiden geboren worden;
Seitdem ist dies, — Gott sei's geklagt! —
Der Spruch aller gläubigen Thoren worden.
Und weil die Menge aus Thoren besteht,
Ist die Lust im Lande verschworen worden;
Es ist der Blick des Volkes kurz,
Und lang sind seine Ohren worden" (28).

(Nur im Vorbeigehen machen wir auf den Verlegenheitsschluß aufmerksam, — im Bodenstedt'schen Ton hätten die zwei letzten Verse lauten müssen:

„Und unterdes ist von der Bonzen Schar
Das Volk wie Schafe geschoren worden."

Das wäre doch wenigstens eine Pointe; aber daß jemand, der schon ein Thor ist, noch zum Esel wird, klingt nicht besonders neu.)

„Ein schlimm'res Unglück als der Tod
Der liebsten Menschen ist die Noth!
Sie läßt nicht sterben und nicht leben,
Sie streift des Lebens Blüthen ab,
Streift, was uns Lieblichstes gegeben,
Vom Herzen und Gemüthe ab!

Den Stolz des Weisesten selbst beugt sie,
Daß er der Dummheit dienstbar werde —
Der Sorgen bitterste erzeugt sie,
Denn man muß leben auf der Erde.

Noth ist das Grab der Poesie,
Und macht uns Menschen dienstbar, die
Man lieber stolz zerdrücken möchte,
Als sich vor ihnen bücken möchte."

Das ist doch gewiß eine christliche Philosophie, die werth ist, jedem blondzöpfigen deutschen Mädchen unter den Weihnachtsbaum gelegt zu werden!

Und wie freudig der „Philosoph" sich dieser Noth unterzieht!

„Doch darfst du darum nicht verzagen,
Bis dir das Herz zusammenbricht:
Das Unglück kann die Weisheit nicht —
Doch Weisheit kann das Unglück tragen. [?]
Verscheuch den Gram durch Liebsgekose,
Durch deiner süßen Lieder Schall!
Nimm dir ein Beispiel an der Rose,
Ein Beispiel an der Nachtigall.
Die Rose auch, die farbenprächtige,
Kann nicht der Erde Schmutz entbehren, —
Die Nachtigall, die liebesmächtige,
Muß sich von schlechten Würmern nähren!" (27 f.)

Wir fragen zuerst: wie stimmt das „Beispiel" von Rose und Nachtigall zu den Folgen der Noth, die das Grab alles Schönen, Edlen und Poetischen sein soll? Ist der Schmutz das Grab der Rose? Die „schlechten Würmer" der Tod der Lieder? Eher sollte man schließen: wie Rose und Nachtigall zeigen, kann es nichts Schönes und Poetisches ohne Leid und Noth geben; Leid ist der Nährboden der Schönheit, Noth die Nahrung der Poesie, und jedenfalls läge in diesem Satze mehr Wahrheit als in den Worten des Dichters. Aber die Hauptsache: Was fängt nun so ein Weiser wie Mirza-Schaffy an, wenn ihm die Heilmittel versagen, wenn er nicht mehr den „Schmutz" des Liebgekoses und die Mehlwürmer seiner „wonnevollen Lieder" hat? wenn die Noth sich Krankheit oder Alter oder Armut oder Reue nennt? Und doch glaubt der Dichter allen Ernstes, seine Lieder seien im stande, andern „in schlimmen Stürmen zum Heil zu werden".

„Sie waren mir ein Talisman,
Der von mir nahm, was mich betrübte,
Und auch wohl andern üben kann
Die Wunderkraft, die mir geübte" (XIX).

Doch genug! Wir setzen uns sonst der Gefahr aus, wegen unberechtigten Nachdruckes des ganzen Büchleins verfolgt zu werden. Auch genügt das Mitgetheilte wohl, jedem Einsichtigen die Fadenscheinigkeit dieser „wonnevollen"

Lieder nach der literarisch-poetischen Seite nicht minder als ihre öde Armseligkeit in betreff des Gedankeninhaltes darzuthun[1]. Der Dichter Bodenstedt ist ebenso minderwerthig wie der Philosoph. Das ist ja traurig genug für ihn; aber was trauriger ist, ist eben „der Erfolg". Und somit wären wir auf den Punkt gekommen, mit einem ernsten Worte zu schließen. Wenn wir zu Anfang sagten, der Erfolg der Lieder Mirza-Schaffys sei uns ein Räthsel, so war das in einer Beziehung nicht ganz zutreffend. Wir begreifen nur zu gut, wie die Ideenatmosphäre des kaukasischen Philosophen so ganz geeignet ist, das Vollbehagen eines deutschen Bildungsphilisters auszumachen: ein bissele frivol, ein bissele gottlos, ein bissele denkarm, und vor allem sehr wein- und liebeslustig und gemüthlich. Dazu kommt dann für die ditto Damen- und Backfischspecies, daß das alles in erträglichem Salonton gesagt, in zierlicher Form gedruckt und in Goldschnitt gebunden ist; man braucht sich nicht gerade zu geniren, wie bei einem französischen Roman, und gewinnt dabei noch das Renommee einer philosophisch angehauchten Weltdame. Im übrigen denkt man sich nicht zuviel dabei und läßt sich lächelnd von dem kleinen Schwerenöther seine Grundsätze, „geistreichen Witze" und pfaffenfeindlichen Ungezogenheiten in tönenden Doppelreimen und Ghaselen u. s. w. vortragen. Man will ja gewiß nicht zu allem Ja und Amen sagen, aber es soll so klassisch sein, und unbequem ist es jedenfalls nicht. Und so wird der vorgebliche Epikur von Tiflis mit seinen „wonnevollen Liedern" auch wieder zu einem der vielen Bächlein, welche unbeachtet die Wasser des Unglaubens, der Verspottung des Heiligen und der Frivolität in das gutmüthige „gebildete" deutsche Volk leiten.

---

[1] Das bekannte Buch „Nach berühmten Mustern" dürfte wirklich mit der aus Bodenstedtischem Holz geschnitzten Pritsche jedesmal den richtigen Fleck treffen, sei es, daß der Verfasser von der Köchin spricht, die Teig ohne Mehl nudelt, wie man Verse ohne Seel' sprudelt und die deutsche Sprache zum Ghasel hudelt, oder daß er den Dichter sich freuen läßt, „den Deutschen den wässrigen Saft als Rosenöl angeschmiert zu haben", oder daß er die Reimfertigkeit Mirza-Schaffys übertrumpft in dem:

„Ein arger Feind der persischen Priester ist er,
Ein kühner Jäger persischer Biester ist er,
Ein starker Gegner der Parsen Minister ist er,
Zu Hause nur ein trister Philister ist er",

oder endlich, indem er den ganzen Gegensatz zwischen dem pompös sich selbst anposaunenden Größendünkel und dem wirklich tristen Philisterinhalt zum Ausdruck bringt:

„Aus einem Thoren formte mich die Zeit
Zum Weisen von dem Wirbel bis zur Sohle um.
Ihr findet Weisre nimmer weit und breit,
Sucht ihr von einem zu dem andern Pole um.
Drum sag' ich euch — und mit Bedächtigkeit —:
Ein nützlich Ding ist das Petroleum."

W. Kreiten S. J.

Recensionen.

Pastoraltheologie von **J. B. Renninger**, Dr. theol., weiland Regens des geistlichen Seminars, dann Domkapitular in Würzburg. Herausgegeben von **Fr. Ad. Göpfert**, Dr. theol., o. ö. Professor der Moral, Pastoral und Homiletik an der Universität Würzburg. Mit Approbation des hochw. Herrn Erzbischofs von Freiburg. XII u. 568 S. gr. 8⁰. Freiburg, Herder, 1893. Preis *M.* 7.

Der hochw. Herr Herausgeber hat mit der Veröffentlichung des vorliegenden Werkes seiner Absicht gemäß einen Act der Pietät gegen den leider früh verstorbenen Verfasser erfüllt; aber er hat sich auch durch das Dargebotene in hohem Grade den Dank des theologischen Publikums verdient. Wenn er seine Vorrede mit dem Wunsche schließt: „Mögen Renningers Pastoralunterweisungen, welche in seinen mündlichen Vorträgen so herrliche Früchte brachten, nun auch im gedruckten Wort reichen Segen stiften“, so wird dieser Wunsch beim Leserkreise sich zweifelsohne verwirklichen. Denn die Unterweisungen sind mit tiefem Verständniß, aber auch zugleich mit Wärme und Innigkeit geschrieben; sie entstammen einem Herzen, das die Bedeutung des seelsorgerlichen Amtes tief gläubig erfaßte. Von der Gründlichkeit der Ausarbeitung aber zeugen u. a. die wissenschaftlich genauen Detailangaben, womit das Ganze reich durchwoben ist.

In drei Büchern werden die seelsorgerliche Handlung, das seelsorgerliche Wort, das seelsorgerliche Leben besprochen. „Handlung“ haben wir hier, wie die Eintheilung selbst zeigt, in einem engern Sinne zu nehmen. In der That wird unter diesem Titel dasjenige behandelt, wofür der Seelsorger vorzüglich als Werkzeug des höhern Handelnden, des Gottmenschen, auftritt, nämlich Sacramente und Opfer und die damit zusammenhängenden Sacramentalien. Es ist dies der weitaus größte Theil des ganzen Werkes (S. 17—426). Hier hat auch der Herr Herausgeber die meisten durch Druck und Zeichen (*) kenntlich gemachten Zusätze eingefügt; dieselben erhöhen den praktischen Werth des Werkes nicht wenig und machen es gewissermaßen zu einem Repertorium pastoreller Gewissensfälle. Wo wegen Verschiedenheit der Meinungen die berührte Frage als offene gelten muß, zeigt sich in dem Werke durchgängig eine recht maßvolle Haltung; der Verfasser wußte Ernst und Milde zu paaren. Die wenigen Stellen, wo wir nicht ganz beistimmen können, lassen wir hier unberührt.

Das zweite Buch: „Das seelsorgerliche Wort" (S. 427—521) behandelt die Thätigkeit des Seelsorgers als Prediger, Katechet und Erzieher. Es konnten selbstverständlich auf dem knappen Raum nur die allgemeinen Grundsätze entwickelt werden, welche für diese hochwichtige Thätigkeit des Seelsorgers maßgebend sein müssen. Die goldenen Lehren, welche hier vor allem dem jungen Geistlichen mit auf den Weg gegeben werden, befähigen ihn, von vornherein sein Amt richtig aufzufassen und so auch anzutreten; sie sind aber auch eine Leuchte für später, um ihn vor Irrgängen und vor Klippen zu behüten. Auf das Einzelne einzugehen, würde zu weit führen. Beherzigenswerth dürfte vor allem der letzte Theil dieses zweiten Buches sein, wo bei dem Erziehungsamt des Seelsorgers die Schulfrage zur Sprache kommt. Der Herr Verfasser ist weit davon entfernt, der staatlichen Gewalt ihre Rechte zu beschneiden; es ist vielmehr ein reichliches Maß von Rechten, das er ihr betreffs der Schule zuerkennt. Allein mit derselben Entschiedenheit tritt er ein für die Rechte der Familie und der Kirche, denen in erster Linie Erziehung und Schule gehören. Eine auch von Katholiken nicht immer genug beachtete Wahrheit liegt in folgenden Sätzen des Verfassers (S. 487—489): 1. „Die Familie ist, wenn auch nicht die höchste, so doch die nächste principielle Erzieherin des Kindes." — 2. „Dieses Princip findet eine hochwichtige Anwendung in der religiösen Erziehung. Mag immer der paritätische Staat hier seine Stipulationen aufstellen, um äußere Ordnung zu schaffen, das Gewissen kann er nicht befreien. Und so bestimmen die Eltern die Confession ihrer Kinder; aber dieses dürfen sie bloß nach der Norm der katholischen Kirche, welche die Gewalt über die Gewissen hat." — 3. „Die Kirche ist die höchste Erzieherin, in deren Autorität die Familie erzieht."

Das dritte und letzte Buch: „Das seelsorgerliche Leben" (S. 522—554) gibt außer einigen trefflichen Winken über die sociale Thätigkeit des Seelsorgers anregende ascetische Mahnungen für das persönliche Leben des Priesters und Pfarrers. Das hier Vorgetragene ist ein schöner Wiederhall des eigenen glaubensinnigen Priesterlebens, das der Verfasser durchlebt hat. Ueberhaupt ist es dieser echt priesterliche Geist, welcher dem Leser auf allen Seiten dieses Werkes wohlthuend entgegenweht. Wir möchten Inhalt und Tendenz kurz mit dem einen Ausdruck bezeichnen: Es wird Christus gepredigt, wie er auf Erden gelebt hat und wie er fortlebt in seiner Kirche.

Aug. Lehmkuhl S. J.

Der dreißigjährige Krieg bis zum Tode Gustav Adolphs 1632. Zweite Ausgabe des Werkes: Tilly im dreißigjährigen Kriege von **Onno Klopp.** Zweiter Band: Vom Beginne 1621 an bis zur Uebertragung des Herzogthumes Mecklenburg an Wallenstein 1628. XXVIII u. 868 S. 8°. Paderborn, Schöningh, 1893. Preis *M.* 13.

Dem ersten Bande dieses bedeutenden Werkes (vgl. Bd. XLIII, S. 310 ff.) ist der zweite in noch stattlicherem Umfange prompt auf dem Fuße gefolgt. Es ist dies ein Beweis, wie gut das umfassende historiographische Unternehmen im voraus disponirt war und wie frisch dasselbe voranschreitet. Es gibt die Hoffnung, daß in nicht gar langer Frist über die verworrenste und trübste Zeit

unserer vaterländischen Geschichte eine Darstellung vollendet vorliegen werde, die an Umfang und Gediegenheit der Forschung, an kunstvoller Anordnung und sprachlicher Reinheit dem Glänzendsten an die Seite gestellt werden kann, was die deutsche Geschichtschreibung bis jetzt geleistet hat.

Abgesehen vielleicht von der unter dem Namen der Reformation bekannten politisch-kirchlichen Umwälzung des 16. Jahrhunderts gibt es sicherlich keine Periode deutscher Vergangenheit, welche den Scharfblick des Forschers wie die Kunst des Darstellers auf so viele und harte Proben stellt, wie die Zeit des Dreißigjährigen Krieges. Nicht nur haftet in unsern deutschen Köpfen eine Masse von tiefeingefressenem Vorurtheil und historischem Aberglauben, deren der Forscher sich selbst und seine Leser erst mühsam entledigen muß. Es ist mehr noch die eigenthümliche labyrinthartige Verschlungenheit der Verhältnisse jener Tage, im politischen, wie im communalen und confessionellen Leben, welche eine klare Entwirrung kaum noch möglich erscheinen läßt, und endlich die traurige Eintönigkeit des jahrelang sich hinziehenden Kriegsjammers, der Aussaugung des Volkes, der Treulosigkeit und Feigheit fürstlicher Personen, der Gewissenlosigkeit der kriegführenden Abenteurer, was zum Abschreckenden des Bildes auch noch das Ermüdende hinzuzufügen droht.

Wer Onno Klopps klassisch ruhige, wahrhaft künstlerische Darstellung verfolgt, wird sich dieser Schwierigkeiten kaum bewußt. Alles entfaltet sich da so klar und einfach, als könnte es nicht anders sein, dabei auf so fester Grundlage, daß man das Bewußtsein hat, mitten in der Wirklichkeit zu stehen, an der Hand des gewiegten Historikers von Thatsache zu Thatsache, von Quellenbeleg zu Quellenbeleg geführt. Nur wenn manchmal im Augenblick höchster Spannung plötzlich der Faden abbricht, und andere Scenen in buntem Spiel die Blicke fesseln, bis im Höhepunkt des Interesses auch sie wieder schwinden, und in die vorher verlassenen Spuren unerwartet wieder eingelenkt wird, und wenn all die Verschiedenheit tausend politischer, socialer, religiöser Momente, auf die der Geschichtschreiber mit überlegenem Verständniß bald hier, bald dort das Auge hingelenkt hat, doch wieder zu einem großartig klaren, einheitlich geordneten Bilde zusammenwirkt, ahnt man die Kunst des Meisters, die hier dem alles beherrschenden Weitblick des großen Gelehrten sich dienstbar macht.

Mit den unmittelbaren Folgen der Schlacht am „Weißen Berge" hatte der erste Band geschlossen. Der „böhmische Krieg", entsprungen aus der Rebellion böhmischer Großen und der Gier des knabenhaften Pfälzers nach einer Königskrone, die nicht erledigt war, hatte in der Niederlage der friedbrüchigen Parteien seinen Abschluß gefunden. Der zweite Band hat nun zu zeigen, wie nach der Niederschlagung der Flamme trotzdem das Feuer des Krieges langsam zerstörend weiterglomm, bis endlich der eroberungssüchtige Schwedenkönig in das erschöpfte Land einbrach, dem verheerenden Nordsturm gleich, der die schon dem Erlöschen nahe Gluth wieder zu heller Lohe entfacht. Der Band zerfällt in zwei annähernd gleiche Hälften, von denen die erste den sogen. „Parteigängerkrieg", die letzte den „dänischen Krieg" behandelt.

Ein mittelloser Söldnerhauptmann, durch seine Vergangenheit noch mehr der Ehre bar als durch seine Herkunft, führt auf eigene Faust, aber in Fried-

richs V. Namen, den fast hoffnungslosen Kampf weiter. Er ist es, der hinfort dem Kriege überhaupt einen neuen Charakter aufprägt, welcher ihn dem Räuberhandwerk nahebrachte. Mansfeld ist der Erfinder und erste Meister des blut- und thränenreichen Systems, daß der Krieg sich selbst ernähren müsse nicht nur im Feindesland, sondern auch in dem der Freunde, auf Kosten aller derer, die überhaupt etwas besaßen. Zu diesem Cavalier d'honneur gesellt sich bald als würdiger Genoß ein anderer heros Germaniae, ein „Herr von der Faust", ein mißrathener, lasterhafter, durch fast wahnsinnige Abenteuerlust verblendeter Fürstensohn, der „tolle Christian". Die Bethörung späterer Zeit hat auch diese unrühmliche, durch Laster und Zügellosigkeit früh erloschene Existenz zu einer Heldengestalt zu verklären gesucht. Abenteurer aller Art, leider auch solche von fürstlichem Geblüt, wie die wortbrüchigen Weimarer und Georg Friedrich von Baden-Durlach, strömen den Fahnen dieser beiden zu. „Wilde Lust nach Abenteuern, Haß der verwandten Fürstenfamilien untereinander, Habgier nach den Gütern der kirchlichen Fürsten" waren für sie die Triebfedern. Ihnen galt es freilich, „den Pfaffen die Pferde an den Zaun zu binden", „ihnen um ihr Geld die Köpfe entzweizuschmeißen" und „nicht aufzuhören, bis alle Katholiken gedämpft sein".

Aber diese Abenteurer alle waren nur die Brandfackeln, mit welchen die Generalstaaten den Brand im Reiche anzufachen oder zu schüren verstanden. Holländisches Geld ermöglichte und ermuthigte ihr Kriegsunternehmen, und dieses Geld selbst, das zur Verwüstung des Reiches den Abenteurern verabreicht wurde, war von den Hochmögenden im Haag zum guten Theile den kaisertreuen Ländern des Reiches gewaltsam erpreßt. Die Hochmögenden wollten so sich freie Hand bewahren gegen Spanien, die ihnen dienstbaren Abenteurer aber suchten Geldgewinn und Befriedigung der Kriegslust. Den schönen Namen für solche Bestrebungen gab die Religion — nicht in den Augen kundiger Zeitgenossen, aber in den wortreichen Kundgebungen der fürstlichen Räuber.

Mit dem zweiten Theile des Bandes treten diese Bandenführer mehr zurück. Die Stelle der beutegierigen Abenteurer nehmen von da an gekrönte Könige ein. War zwischen den Raubzügen Mansfelds und Christians ein rivalisirendes Nebeneinander, so jetzt zwischen den Königen von Dänemark und Schweden ein Nacheinander. Galt es dort fremdes Geld und Gut, so hier Eroberung fremden Landes. Nicht mehr im Haag allein war jetzt das Gebläse des Feuers, welches Deutschland in Asche legte; Buckingham und Richelieu vereinigten ihren Einfluß und ihre Geldverheißungen mit den Umtrieben der Generalstaaten zur Vernichtung von Ordnung und Macht im Reiche. Die moralische Seite der Sache und der politische Kern waren die gleichen wie früher.

Mansfeld und Christian hatten ihre Rolle ausgespielt; in verdienter Ruhmlosigkeit, den Fluch von Tausenden auf der Seele, gehen sie unter. Aber die Vorbereitungen zum dänischen Krieg führen eine andere unheilvolle Persönlichkeit auf die Bildfläche: Wallenstein wird der Schöpfer und Führer einer kaiserlichen Kriegsmacht. Diesen unberechenbaren und unerrathbaren Mann scheint der Verfasser von Anfang an in jeder Hinsicht aufs ungünstigste zu beurtheilen. Die alles Maß übersteigende Selbstsucht, Rücksichtslosigkeit und Willkür, die sich

auf Schritt und Tritt bei dem Emporkömmling verrathen, müssen allerdings widerlich berühren und können diese Auffassung nur bestätigen. Doch könnte immerhin in der ersten Zeit manches in den Anordnungen und Maßregeln des Friedländers auch in günstigerem Lichte betrachtet werden. Dynastische, in der Geschichte der Häuser Oesterreich und Bayern begründete Rivalitäten könnten doch an den maßgebenden Stellen stärkern Einfluß geübt haben, als der Verfasser sich offen zuzugestehen wagt, und dann dürften manche der Machenschaften Wallensteins als Ausdruck specifisch österreichischer Tendenzen in einer, wenigstens für seine Persönlichkeit, weniger gehässigen Färbung erscheinen.

Sicher ist wohl, daß Wallensteins Einwirken im ganzen und großen ein unheilvolles war, daß wie für die erste Zeit durch Mansfeld, so später durch Wallenstein der Dreißigjährige Krieg für Deutschland zu dem geworden ist, was er war. Ob jedoch ohne Wallensteins allerdings schuldbare und beklagenswerthe Mißgriffe der Einfall des Schwedenkönigs nicht Platz gegriffen oder weniger glücklichen Fortgang gehabt hätte, das ist ein Problem, das der Historiker sich wohl hüten wird, mit Sicherheit beantworten zu wollen. Die längst gehegten Wünsche und Pläne Gustav Adolfs, seine unläugbare Befähigung als Haupt eines solchen Unternehmens, wie die bereits erfolgreich geschehenen ersten Schritte dürften es wahrscheinlich machen, daß auch ohne Wallenstein Deutschland den Becher des Dreißigjährigen Krieges bis zur Hefe hätte leeren müssen.

Mit den durch Wallensteins Ehrgeiz und Selbstsucht neu angesponnenen Verwicklungen, unmittelbar bevor mit dem Eingreifen Gustav Adolfs der „schwedische Krieg" aufzulodern beginnt, schließt der an Inhalt so reiche Band, auch hier wieder den Leser in hoch gesteigerter Spannung und lebhaftem Wunsche nach baldiger Fortsetzung zurücklassend.

Unter den mancherlei irrigen Auffassungen, welche der Geschichtschreiber im Laufe seiner Erzählung zu berichtigen Gelegenheit findet, verweilt er mit besonderem Nachdruck bei der hergebrachten Entstellung, als habe es sich bei dem jahrzehntelangen Kriegsjammer um einen Religionskrieg gehandelt. Wohl hat es damals an künstlicher Verhetzung des einfältigen Volkes nicht gefehlt. „Darum erhebt", schreibt Klopp S. 531, „jeder neue Friedensstörer des Reiches, den fremde Mächte bezahlen, wie Mansfeld und Christian, so auch der Dänenkönig zur Bethörung des Volkes immer wieder aufs neue den Ruf des Religionskrieges." Ja, der Verfasser (S. 501) verhehlt es sich gar nicht: „Das Bewußtsein, daß alles, was man in Lehre und im Cultus noch positiv Kirchliches besaß, man nur darum und dadurch besaß, daß man es aus dem Mutterhause der einen und allgemeinen Kirche mitgenommen — dies Bewußtsein war auch im lutherischen Territorial-Kirchenthume längst untergegangen. Statt dessen war ein Haß erwachsen, dessen wesentlichster Bestandtheil die Unkunde war, und der darum im Interesse der Hab- und Herrschgier der Mächtigen sich verwerthen ließ."

Aber nirgends waren die durch den Religionsfrieden von Augsburg wirklich oder angeblich garantirten Confessionen verfolgt oder bedroht. Selbst ein abgesagter Feind der kaiserlichen Macht, wie der Bandenführer Dodo v. Knyphausen, schrieb in einem geheimen Gutachten für den tollen Christian 1623:

„Es gehen wegen der Religion keine Verfolgungen vor. Alle Kurfürsten und Stände des ganzen R. Reiches stehen in unterthänigster Devotion J. K. Majestät als des höchsten Hauptes. Von daher erwarten sie mit Geduld die Abhilfe der noch im Reiche vorhandenen Beschwerden und sind des Erfolgens dieser Abhilfe genugsam vertröstet.“ Ohne Widerspruch zu fürchten, konnte der Kaiser öffentlich erklären (S. 500), nie habe er dem Religionsfrieden zuwidergehandelt, obwohl er es gekonnt. Seine vertrauliche Antwort gegenüber dem päpstlichen Nuntius, wie seine geheime Instruction für den kaiserlichen Generalissimus Wallenstein (S. 473) bestätigen die Ehrlichkeit dieser Versicherung nicht anders, wie die öffentlichen Kundgebungen Tillys oder des lutherischen Kurfürsten von Sachsen. Das Heer der Liga kämpft ebenso für bedrohte lutherische Reichsfürsten wie für katholische, und der feindliche Dänenkönig muß noch 1624 zu seinem Verdruß bekennen (S. 415), daß „alle Glieder des Reiches, ob aus Zuneigung oder Furcht, den Kaiser ehrten, und es in keiner Weise gut aufnehmen würden, wenn sie sähen, daß fremde Fürsten mit mächtigen Heeren in das Innere des Reiches eindrängen“. Wo die Urheber und Anstifter des großen Brandes unter sich im tiefen Geheimniß ihre Pläne schmieden, handelt es sich nirgends um Abwendung confessioneller Gefährdung, sondern stets um sehr greifbare materielle und politische Vortheile. Andererseits fehlt es nicht an neugläubigen Fürsten und Städten, welche in öffentlichem Anschlag oder selbst von der Kanzel herab den Vorwand des Religionskrieges als eine Lüge zurückweisen lassen.

Doch das ist aus der Fülle belehrender Momente, welche dieses Werk so reich an Interesse und Nutzen machen, nur ein einziger Punkt. Wäre bei Aufnahme und Beurtheilung neuer wissenschaftlicher Leistungen nicht Vorurtheil, Cliquenwesen und künstliche Machenschaft ein leider allzu einflußreicher Factor, so ist kein Zweifel, daß ein Werk von solcher wissenschaftlichen Bedeutung und künstlerischen Vollendung überall großes Aufsehen erregen und auf allen Seiten ein lautes Echo der Anerkennung finden würde. Vielleicht wird wenigstens die geschickte Benützung eines reichen, noch unbekannten archivalischen Materials diesen Band vor dem Schicksal bewahren, das sonst wissenschaftlichen Forschungen zu theil zu werden pflegt, welche der herrschenden Strömung des Tages sich nicht anbequemen. Allen ernsten Freunden der Wahrheit, allen, die ein Herz haben für ihr deutsches Volk und Vaterland, allen, die Sinn haben für eine höhere politische Auffassung der europäischen Staatsverwicklungen, allen, die ein wahrhaft schönes und belehrendes Buch zu schätzen wissen, sei das Werk nur desto wärmer empfohlen.

Otto Pfülf S. J.

Hymnarium quotidianum B. M. V. ex hymnis medii aevi comparatum cura et studio R. P. **Ragey**, Societatis Mariae olim theologiae professore. 471 p. 8°. Parisiis, Lethielleux, 1893. Preis *Fr.* 6.

Der hochw. P. Ragey ist namentlich durch seine Studien über den hl. Anselm in weitern Kreisen bekannt geworden. Wir irren wohl nicht, wenn

wir vermuthen, daß die Beschäftigung mit den Dichtungen dieses gefeierten Gottesgelehrten den Herausgeber für die Hymnologie gewonnen hat. Die vorliegende Sammlung marianischer Hymnen soll, wie Ragey gleich auf der ersten Seite seines Vorworts zweimal betont, nicht ein gelehrtes Werk, sondern ein Erbauungsbuch sein: Ce recueil d'hymnes à la Vierge n'est pas un ouvrage d'érudition, c'est un livre de piété. Der Wunsch, der den Herausgeber bei Wahl und Anordnung seines Stoffes leitete, war: de faire mieux prier l'auguste Mère de Dieu. Dazu scheinen ihm mit Recht die marianischen Lieder des Mittelalters in besonderer Weise geeignet, da sie in unnachahmlich beredter Weise die Sprache der Liebe reden, und zwar der kindlich naiven Liebe, die, alles theologischen und oratorischen Apparates unerachtet, sich stets die Oberhand zu wahren weiß und, wenn sie je zuweilen einen Augenblick von gelehrtem Wuste vergraben und verschüttet erscheint, schon im nächsten mit um so größerer Lebendigkeit hervorbricht. Demgemäß wendet sich das Buch Rageys, wie er S. XXIV ausführt, nur an solche Leser, welche diese Sprache des Herzens verstehen. Denn wie St. Bernhard sagt: Frustra ad audiendum legendumve amoris carmen, qui non amat, accedit, quoniam omnino non potest capere ignitum eloquium frigidum pectus.

Wie der Titel andeutet, enthält die Sammlung für jeden Tag des Jahres ein Lied, bezw. eine Anzahl Strophen eines Liedes, wenn bei größern Gedichten eine Vertheilung auf mehrere Tage nöthig oder räthlich schien. Dabei ist thunlichst auch auf die jeweils laufende Zeit des Kirchenjahres Rücksicht genommen. Die Auswahl der Lieder kann im großen und ganzen nur eine glückliche genannt werden, was indes nicht ausschließt, daß der eine vielleicht dieses, der andere jenes Lied ersetzt wünschte; denn in Sachen des Geschmackes ist es nun einmal unmöglich, es allen recht zu machen.

Noch ist hervorzuheben, daß der Herausgeber, obgleich er bloß ein ascetisch-erbauliches Buch zu schreiben beabsichtigte, doch in seinem französisch geschriebenen Vorworte sowie in den Noten da und dort Dinge beibringt, die auch für die wissenschaftliche Hymnologie nicht ohne Nutzen bleiben werden. Sollte ich einen Wunsch äußern, so wäre es der, daß in den Noten, für die ja genügender Raum vorhanden, der Autoren, soweit diese bekannt, mehr gedacht würde. So sind die drei Hymnen zum 2., 3. und 4. Juli von Johann von Jenstein, Erzbischof von Prag, der Hymnus zum 6. Juli von dem Cardinal Adam Easton genannt Anglicus. Ferner ist einigemal das Versmaß nicht richtig erkannt, so in dem Lied für den am 16. Juli, wo Ragey z. B. drucken läßt:

Et quos vexat incessanter cogitandi vitium,
In conflictu mentis
Tuum sentiant subsidium,
Ne consensus pravae carnis
Trahat ad supplicium.

Aehnlich, nicht ebenso sind die andern Strophen abgetheilt. Das Lied besteht aber aus accentuirenden trochäischen Tetrametern. Diese können entweder

in Langzeilen gegeben werden, wie Ragey mit der ersten Zeile gethan hat, oder sie können gebrochen werden, sind dann aber zu schreiben wie folgt:

Et quos vexat incessanter
  cogitandi vitium,
In conflictu mentis tuum
  sentiant subsidium,
Ne consensus pravae carnis
  trahat ad supplicium.

Die richtige Schreibung der Verse würde den Herausgeber auch aufmerksam gemacht haben, daß er in der dritten Strophe: Felix mater, cuius Deum, nicht: cuius Dominum lesen mußte. Der Herausgeber wird vielleicht einwenden, daß diese Fehler den frommen Leser nicht stören werden. Es ließe sich erwidern, daß die richtige Beobachtung des Versmaßes ihn mindestens auch nicht stören würde; allein ich will mich in Anbetracht des ausgesprochenen Zweckes des Buches nicht weiter in ähnliches Detail einlassen. Nur die eine Bemerkung sei noch gestattet, daß die „Hymne très longue" zum 21. bis 23. November das Reimofficium des alten römischen Breviers zum Fest der Darstellung Mariä ist, die einzelnen Strophen Antiphonen und Responsorien sind, und zwar ist Strophe 1 das Invitatorium, welches vor Strophe 7 gehörte; Nr. 2, 3, 4 und 5 sind Antiphonen zur Vesper, Nr. 6 ist die fünfte und letzte Antiphon der Vesper, zusammengewachsen mit dem Responsorium, das früher der Antiphon zum Magnificat voraufging und mit den Worten Recolamus virginis inclita beginnt. Ausgeblieben ist die Antiphon ad Magnificat und zum Nunc dimittis. Nr. 7, 8, 9 sind die Antiphonen der ersten Nocturn, Nr. 10 ist das erste Responsorium, Nr. 11 der zugehörige Versikel. Der hochw. Herr Herausgeber wird bei einer Neuauflage seines verdienstlichen Werkes ähnliche Mängel mühelos beheben. Auf daß dies recht bald geschehen möge, wünschen wir seinem Werke den Segen derjenigen, deren Lob es in so beredter Weise verkündet, das Motto zur Wahrheit machend: Omni die dic Mariae mea laudes anima.

G. M. Dreves S. J.

Die Wunderblume von Woxindon. Historischer Roman aus dem letzten Jahre Maria Stuarts. Von **Joseph Spillmann** S. J. Zwei Bände. 332 u. 304 S. kl. 8°. Freiburg, Herder, 1893. Preis *M.* 5; geb. *M.* 6.50.

Wir begrüßen in dem vorliegenden Roman des beliebten Erzählers ein gutes Buch, welchs, wie wir nicht bezweifeln, sich bald in vielen christlichen Familien Eingang verschaffen und Freunde in allen Leserkreisen gewinnen wird, die noch an der übermodernen Gewürzkost sich den Geschmack nicht verdorben haben.

Es ist vorerst ein tüchtiges literarisches Werk, das allen künstlerischen Anforderungen wacker gerecht zu werden strebt. Es ist nicht leicht, einen guten historischen Roman zu schreiben, d. h. ein Gemälde längst vergangener Tage mit ihren eigenen Sitten und Anschauungen zu entwerfen und uns das ewig

Menschliche in der besondern bestimmten Erscheinungsform einer uns fremden Zeit vorzuführen. Mit leichter Mühe mögen ja einige historische Thatsachen zusammengestellt und durch freie Erfindung zu einer Einheit verknüpft werden. Auch das ist nicht schwer, Kleidung und Gebräuche aus irgend einer Culturgeschichte sich zu merken und geeigneten Ortes anzubringen. Selbst der Sprache ein dem Zeitalter der Erzählung eigenthümliches Gepräge zu geben, fällt bei einiger Uebung einem anpassungsfähigen Geiste ziemlich leicht. Und doch kann bei alledem der Roman ein sehr unhistorischer sein, eben weil die genannten Dinge doch schließlich nur Aeußerlichkeiten wie die Coulissen und Costüme eines Theaters sind. Ist nicht die ganze Atmosphäre der Ideen, Bestrebungen, Beziehungen und Bildungsfactoren die Lebensluft der Erzählung, geht nicht durch alle handelnden Personen jenes Fluidum des concentrirten Zeitgeistes einer Epoche, kommen in dem Zeitgemälde nicht die ringenden Mächte eben jener Zeit zum Ausdruck, so vermag die Erzählung nicht auf den Namen eines historischen Romanes Anspruch zu erheben; sie wird besten Falles eine geschickte Mummerei sein, wie wir derselben ja im täglichen Leben in der Modeausstattung der heutigen Salons begegnen, wo europäische Menschen des 19. Jahrhunderts sich unter „stilgerechter" Umgebung vergangener Zeiten und Länder bewegen, solange sie Gesellschaftsmenschen sind, während sie sich in eine echt modern bequem eingerichtete Stube zurückziehen, wenn sie einmal ausruhen und sie selbst sein wollen. Um aber jene so nothwendige Atmosphäre einer Zeit aus den hundert großen und kleinen uns überlieferten Thatsachen und Aufzeichnungen, wie das Ozon aus tausend Tannennadeln, herauszudestilliren, bedarf es nicht bloß eingehenden Studiums, sondern eines langsamen, jahrelangen Sich-hinein-lebens, das nicht mehr nach dem Geschmack und Gebrauch unserer schnellschaffenden Zeit ist. Glücklicherweise belehren uns die bisherigen Veröffentlichungen P. Spillmanns, daß diese erste Voraussetzung bei ihm zutrifft; denn bereits seit Jahrzehnten hat er aus der Beschäftigung mit jener Zeit, in die er seinen Roman verlegt, sein Lieblingsstudium gemacht, dessen Früchte nicht bloß kleinere Erzählungen, sondern auch ausführlichere, wissenschaftliche Darstellungen geworden sind. Nach der religionsgeschichtlichen Seite kennt er wirklich das Elisabethanische Zeitalter aus dem Grunde und konnte sich darum wohl berechtigt glauben, nach dem Vorgang englischer Novellisten auch seinerseits einen deutschen Originalroman über jene Zeiten zu schreiben. Es bedarf übrigens auch bloß einer flüchtigen Lesung der zwei Bände selbst, um die Vertrautheit des Verfassers mit dem ganzen Hinter- und Vordergrund seines Gemäldes aufs glänzendste bestätigt zu finden. Der Umstand, daß so ziemlich alles Bedeutendere in dem Roman zugleich auch streng geschichtlich wahr und mit Belegstellen als solches nachgewiesen ist, mag ja dem Ganzen einen großen Vorzug verleihen; künstlerisch wichtiger ist, daß nicht bloß das Wahre auch wahrscheinlich zum Ausdruck gebracht wird, sondern auch das wirklich Erfundene ganz mit innerer Nothwendigkeit aus dem übrigen erwächst. Ein- oder das anderemal freilich werden Dinge erzählt, Verwicklungen in einer Weise herbeigeführt oder gelöst, die stark „romanhaft" klingen, aber das gerade liegt im Stoffe und in der Zeit, und für jede solcher sensationellen Episoden dürfte es dem Autor leicht fallen, aus der wirklichen Geschichte Vorbilder in

Fülle beizubringen. Zeiten der Verfolgung sind immer auch Zeiten der seltsamsten Auskunftsmittel. Was wir also bei den meisten andern Stoffen als Effecthascherei verurtheilen müßten, gehört hier zum Localton und zur Realität. Nur die Schilderung der Lebensgefahr (II, 136) scheint uns etwas zu sehr auf die „Sensation“ herausgearbeitet.

In der Sprache ist P. Spillmann mit einer leicht alterthümlichen Färbung zufrieden, und er dürfte daran gut gethan haben, da hierdurch einerseits genug geschah, die Illusion des Lesers aufrecht zu erhalten, andererseits die Aufmerksamkeit durch die Form nicht von der Sache abgelenkt wird. Hätte er realistisch wahr sein wollen auch in der Sprache, so hätte er ja überhaupt nicht deutsch, sondern altenglisch oder besser noch lateinisch schreiben müssen. Dadurch soll freilich nicht jede Wendung als die glücklichste, jede Abtönung als die vorzüglichste bezeichnet werden. Manchmal hätte sogar nach unserer Meinung des Guten auch in den Worten und Ausdrücken etwas mehr geschehen können. Als gelungen aber und charakteristisch in sprachlicher Hinsicht müssen wir besonders die vielen eingestreuten Citate aus den alten Klassikern, besonders aus „dem lieben Virgilius Maro“ anführen, die uns förmlich in jene Zeiten des Humanismus mit ihrem Fanatismus für die „göttlichen“ Heiden zurückversetzen. Weniger echt scheinen uns manche Naturbilder und Naturempfindungen; sie klingen uns zu romantisch-modern, und der Gebrauch des Wortes „Waldeinsamkeit“, dessen Taufschein noch kein hundertjähriges Alter aufweist, dürfte in dieser Hinsicht bezeichnend sein. Im übrigen ist der Ton ein außerordentlich treuherziger, der den Leser sofort anspricht und gefangen nimmt.

In die richtig gezeichnete Zeit und Umgebung stellt nun der Erzähler eine reiche und bunte Gallerie wirklich treffend entworfener und geschilderter Charaktere, sei es nun, daß die Geschichte uns deren Züge bestimmt überliefert, oder daß der Dichter sie aus einem leicht hingeworfenen Wort ergänzen oder gestalten mußte. Sie alle hier aufzuzählen würde zu weit führen; sie kurz zu skizziren erst recht unmöglich sein. Auch die Gegenüberstellung der Charaktere, ihr Spiel und Gegenspiel, die gegenseitige Beleuchtung derselben ist mit Meisterschaft durchgeführt. Wir deuten hier nur auf die Folge der Scenen hin, in denen die beiden Königinnen auftreten und handeln.

Eine Glanzleistung der Charakteristik ist jedenfalls der Minister Walsingham, dem wir trotz all seiner Thaten ein tief menschliches Interesse, ja Mitgefühl kaum versagen können.

Sehr glücklich war P. Spillmann in der äußern Technik des Romans, indem er ein Mittel erfand, in der allernatürlichsten Weise die handelnden Personen erzählend einzuführen und so den Reiz des Ich-Romans zu erzielen wußte, ohne an den Klippen desselben anzufahren. Außerdem hebt gerade die gemüthreiche Rahmenidylle mit ihrem frommen Frieden die eigenthümliche Tragik, Unruhe und Beängstigung der Erzählung.

Ist so die „Wunderblume“ ein künstlerisch angelegter und glücklich durchgeführter Roman, so ist sie doch vor allem auch ein g u t e s Buch, das seinen wohlthuenden Eindruck auf Gemüth und Seele über das rein Aesthetische hinaus nicht verfehlen wird. Ohne aufdringliche und ernüchternde Tendenz-

macherei und langweiliges Moralisiren brauchte der Erzähler zu diesem Zwecke nur Sorge zu tragen, seinen Stoff künstlerisch zu gestalten und zur eigensten Geltung zu bringen; denn in diesem Stoff selbst liegen die herrlichsten und verschiedenartigsten Motive erhebender, stärkender, tröstender, belehrender und erbauender Art. Nach der historischen Seite bildet das Buch eine glänzende, überzeugende, weil zugleich wissenschaftlich stichhaltige und künstlerisch eindringliche Vertheidigung zu Gunsten der Martyrerkönigin von Schottland; in religiöser Hinsicht stellt es eine rührende Bekennergeschichte aus den an erhabensten Beispielen christlichen Muthes so reichen Zeiten Elisabethanischer Verfolgung in England dar. Im Stoffe selbst liegt aber endlich als drittes Moment eine mehr noch durch Thatsachen als durch Worte zu Tage tretende Apologie des Katholicismus gegenüber dem Sectenwesen jener Zeiten. In Bezug auf letztern Punkt gerade dürfte es übrigens angezeigt sein zu bemerken, daß in dem Buche selbst jede Gehässigkeit sorgfältig vermieden ist und selbst Andersgläubige nicht umhin können werden, die Erzählung mit Genuß zu lesen. In katholischen Familien dagegen wird dasselbe, wie wir zu Anfang sagten, bald wie die wenigen andern im strengen Sinne christlichen und dabei doch interessanten Romane eine Lieblingslesung bilden, selbst dort, wo der moderne Roman aus verschiedenen Gründen nicht beliebt ist.

Aus dem Inhalt selbst wollen wir nur verrathen, daß er aus den wechselvollen, hochinteressanten Schicksalen einer vornehmen englischen Familie gebildet wird, welche durch ihre Beziehungen zu Theilnehmern an der unglücklichen Babingtonverschwörung, mehr aber noch wegen ihrer Standhaftigkeit im Glauben, Kerker, Verbannung und Tod erduldete. Es ist selbstredend, daß zeitweilig die Verschwörung selbst und ihre Hauptmänner im Vordergrunde der Darstellung stehen, was uns dann nothwendig wieder mit dem Kreise der königlichen Gegnerinnen, Elisabeth und Maria, bekannt macht. So herrscht eine große Verschiedenheit und reiche Abwechslung in den Scenerien, Landschaften, Gesellschaftskreisen, Personen und Handlungen, die das Interesse des Lesers niemals ermüden oder zur Abspannung kommen lassen. Durch die Einführung des geschichtlich beglaubigten Motivs der „Wunderblume" wird über das Ganze ein zarter Hauch des Mysteriösen gebreitet, der ihm nicht wenig Reiz verleiht. Und so wünschen wir denn das Buch unter recht viele Weihnachtsbäume gelegt zu sehen. Des Dankes der Empfänger glauben wir sicher zu sein. Dem Erzähler aber rufen wir zu dieser seiner größten und reifsten Arbeit seiner Erzählungskunst ein herzliches Glückauf zu.

W. Kreiten S. J.

Empfehlenswerthe Schriften.

(Kurze Mittheilungen der Redaction.)

Neues Weihnachtsbüchlein. Herausgegeben von Max Steigenberger, Domprediger, und Ludwig Traub, Maler. Mit Genehmigung des bischöfl. Ordinariates Augsburg. 60 S. 4°. Regensburg, Pustet, 1892. Preis *M.* 4.

Das „neue" Weihnachtsbüchlein ist ein wirklich goldenes Weihnachtsbüchlein, in welchem sich Bild und Text harmonisch wie Duft und Farbe einer Blume verbinden und lieblich zusammenwirken. Was uns an demselben, im Gegensatz zu so vielen andern sogen. Weihnachtsgaben für katholische Kinder, besonders anmuthet, ist der unvermischt religiöse Charakter des herzigen Büchleins. Es ist das göttliche Kind in der Krippe selber, zu dem das Kind hier ohne Umschweife hingeführt wird, und zwar nicht, um aus seinen Händchen bloß goldene Nüsse und Aepfel und Spielzeug in Empfang zu nehmen, sondern um an der heiligen Stätte niederzuknieen, die Hände andächtig zu falten, den kleinen göttlichen Lehrmeister durch alle Scenen seiner Kinderjahre zu begleiten und durch sein Beispiel zu lernen, selbst ein frommes, gehorsames Kind zu werden. Der Verfasser versteht es, im engen Anschluß an die Darstellungen die Tiefe und Schönheit der Geheimnisse dem Kindesgeiste zu erschließen und dem empfänglichen Kindesherzen nahe zu bringen. Es sind wahre Kinderbetrachtungen im besten Sinne des Wortes. Die praktischen Anwendungen sind äußerst treffend und zum Theil allerliebst. Wie ungesucht und treffend wird z. B. im Anschluß an das Leben und Wirken des göttlichen Kindes unter „den armen, unwissenden Mohrenkindern" in Aegypten das Interesse für die unglücklichen Negerkinder wachgerufen! Die Bilder und Verzierungen sind theils schwarz, theils farbig. Die farbigen Bilder geben sechzehn große, durch klare Zeichnung und leichte Färbung ausgezeichnete, in der feinen Strich- und Punktirmethode ausgeführte Darstellungen. Vierzehn derselben bieten prächtig gelungene Scenen aus der Jugendgeschichte Christi. Die meisten schwarzen Illustrationen sind gleich dem Text in der vornehmen Art der Pustetschen liturgischen Bücher gehalten. Nur die Initialen machen eine Ausnahme und sind weniger ernst. Der Preis ist mit Rücksicht auf die künstlerisch vollendeten Farbendrucke sehr mäßig. Einem frommen Kinde kann man kein schöneres und besseres Bilderbuch schenken. Ueberall, wo in christlichen Familien noch wahrer unschuldiger Kindersinn herrscht, wird dieses Büchlein freundlich und hell wie der Stern der ersten Weihnacht in das Kindesherz scheinen.

Weihnachtsrosen für Jung und Alt von Victorine Freiin von Handel. (Der Reinertrag ist wohlthätigen Zwecken gewidmet.) 83 S. gr. 4°. Wien, St. Norbertus-Druckerei, 1892. Preis *M.* 2.50.

Einen verschiedenen, aber doch echt katholischen Charakter trägt diese zweite Weihnachtsgabe. Die Herausgeberin hatte den guten Gedanken, das reiche Kapital an literarischem und poetischem Geschick und Geschmack, das so oft fruchtlos daliegt, für die gute Sache in Dienst zu nehmen, und das Schönste und Beste, was sie so in Freundeskreisen gesammelt, als Rosen auf den Weihnachtstisch zu streuen. Sie ließ sich dabei von der Hoffnung leiten, daß „im echten achtbaren Bürgerstand wie im alten echten Adel" auch noch genug gesund religiöser Sinn sich finde, um eine

derartige Schrift, die im Grundton religiös, zwischen Scherz und Ernst die Mitte hält, zu begrüßen und um an das Ohr ihrer Kinder lieber „den weichen und doch vollen Ton der Sage und Legende als den Sirenengesang der Romane klingen zu lassen". Die Idee ist trefflich, und die erste Probe, in der sich 27 kleinere und größere Stücke in gebundener und ungebundener Rede zu einem duftigen Strauße vereinen, scheint uns recht gut gelungen. Einzelnes, wie z. B. „Die Christnacht im Schnee", die Künstlernovellette „Sein Löwe", „Das Lied eines Kindes, Weihnachtsspiel in drei Aufzügen", und das köstliche Spiegelbild aus dem Wiener Volksleben „Des braven Fiakers Osterfreude", verdient hohes Lob. Im Bilderschmucke können noch Fortschritte gemacht werden.

1. **Angela.** Ein Weihnachtsmärchen. Von Johannes Adinda. Fol. 16 S. (Carton). Mainz, Kupferberg, 1892. Preis *M.* 5.
2. **Der Zwerge Weihnacht.** Für groß und klein erzählt von Marianna von Biegeleben. (Zum Besten der Berliner Kirchenbauten.) 41 S. 16⁰. Paderborn, Schöningh, 1892. Preis *M.* 1.

Dem katholischen Kinde soll Weihnachten mehr sein als selbstsüchtiger Genuß der Christbescheerung. Sein Herz soll am leuchtenden, reichbeladenen Christbaum auch sich erwärmen in Liebe und Erbarmung für fremde Noth und Armuth. Das wollen die beiden Märchen dem Kinde nahe bringen, das erste in Reimform, das zweite in Prosa, „Angela" in prachtvoller Ausstattung und mit wohlgelungenen Bildern in Farbendruck, das andere in einfach schlichtem Gewande.

1. Angela ist ein als armes Mädchen erscheinender Engel und sucht ein Kind, „das milde gegen Arme und gütig ist gesinnt". Mit bloßen Füßen und fadenscheinigem Kleide beginnt es frierend seine Wanderung durch den kalten Winterfrost. Zuerst stößt es auf fröhlich spielende Dorfkinder beim Vesperbrod und wird auf seine flehende Bitte, mit ihm zu theilen, als Bettlerin fortgejagt. Nicht besser geht es ihm bei den reicheren Bürgerkindern, die rasch vor ihm ihre Aepfel verstecken, und geradezu schnöde wird es vom Grafenkind im Sammtrock und Pelzchen abgefertigt. „Sie rümpfet stolz das Näschen und geht ins Schloß hinein." In einsamer Waldkapelle kniet das Köhler-Käthchen, ein armes Waisenkind. Das theilt mit Angela seinen kleinen Vorrath, trennt sich nach kurzem Kampfe selbst von dem seidenen Tüchlein, das es von der seligen Mutter geerbt, und führt das irrende Mädchen mitleidig zu den schlichten Köhlersleuten, wo sie trotz der Armuth liebreiche Aufnahme findet. Hier gibt sich endlich Angela zu erkennen und schwebt als lichter Engel empor, nachdem sie Segen und Frieden über Käthchen, ihr krankes Brüderlein und die stille Köhlerhütte ausgestreut.

2. Das Märchen ist eine hübsch eingekleidete Bitte um werkthätiges Mitleid für die Kirchennoth, besonders die in Berlin.

Weihnachten im Felde. Aus dem Nachlaß des P. Hermann Koneberg O. S. B., königl. bayer. Feldgeistlicher während des Feldzuges anno 1870/71. IV u. 62 S. 8⁰. Augsburg, Rieger, 1893. Preis 80 *Pf.*

In der ersten der beiden kleinen Erzählungen berichtet der „Veteran Nikolaus, der (von der Kugel im Arm) heute noch eine steife Hand hat und einen untrüglichen Barometer — Wetteranzeiger — auf der rechten Schulter", wie er im Juli anno 1870 mit noch einem Kameraden aus seinem Heimatsdörflein in den Krieg zog, bei Sedan zum erstenmal ins Feuer kam und schwerverwundet im Feldlazareth von Nanzig einige lange traurige Monate verlebte. Mitten in diese trübe Lazarethstimmung wirft

eine echt deutsche, vom wackeren Feldkaplan arrangirte Christbaumfeier ihren freundlichen Schimmer und läßt die bleichen Gesichter der armen Invaliden auf einige Zeit fröhlich aufleuchten. Das alles ist in dem schlichten, herzlichen, frischen Volkston ausgeführt, der die Erzählungen des hochverdienten Jugendschriftstellers so beliebt gemacht hat. — Die zweite, längere Erzählung: „Eine Christnacht aus dem dreißigjährigen Kriege", ist der Sammlung der Lautenschlager'schen Jugendschriften entnommen.

Biblia pauperum. Nach dem Original in der Lyceumsbibliothek zu Konstanz herausgegeben und mit einer Einleitung begleitet von Pfarrer Laib und Dekan Dr. Schwarz. Zweite, unveränderte Auflage. Vormals Würzburg, Etlinger, jetzt Freiburg, Herder, 1892. Preis *M.* 8.

Die erste Auflage erschien in gr. 4⁰; für diesen Neudruck ist ein handlicheres Format gewählt worden. Die Zeichnungen des Originales, welches nach Angabe der Verfasser „um das Jahr 1300" nicht weit von Konstanz entstand, sind in guten Nachbildungen wiedergegeben. Auf jedem dieser 17 Blätter sind zwei Ereignisse, je eines aus dem Leben Christi und eines aus dem seiner Mutter dargestellt; als Umgebung jeder Darstellung erscheinen zwei Vorbilder und vier Propheten und außerdem ein begleitender Text. Die inhaltreiche Vorrede behandelt in knapper Form Geschichte und Ausgaben der Armenbibel. Das ganze Buch ist ebenso wichtig für Künstler wie für Prediger und Katecheten; bietet es doch in Bild und Wort den Kern der vom Mittelalter in einer so geistreichen Weise zur Einheit verbundenen Bücher des Alten und Neuen Bundes. Es enthält noch immer die besten Stoffe und vortreffliche Vorlagen zur Ausmalung von Kirchen, zu Glasgemälden und Teppichen. Als Geschenk für alle, welche an der deutschen Kunst des frommen Mittelalters Freude haben, eignet es sich vortrefflich.

Offene Antwort an Herrn Willibald Beyschlag, Doctor und Professor der evangelischen Theologie, auf seinen „allen wahrheitliebenden Katholiken und Protestanten zur Prüfung vorgelegten" Offenen Brief an den Hochwürdigsten Bischof von Trier, Herrn Dr. Korum. Von Dr. P. Einig, Professor am Bischöfl. Priesterseminar zu Trier. 40 S. 8⁰. Trier, Paulinus-Druckerei, 1893. Preis 50 *Pf.*

Es gehörte ein nicht geringer Muth und nicht wenig Unverfrorenheit dazu, eine That zu vollführen, wie sie Herr Professor Willibald Beyschlag in seinem „Offenen Brief an den Hochwürdigsten Bischof von Trier, Herrn Dr. Korum" unternommen hat: so sehr setzte er in mehr als einer Beziehung seine Ehre aufs Spiel, wenn er nicht von vornherein überzeugt war, seiner Aufforderung zur Prüfung würde niemand Folge leisten, wenigstens nicht ein Katholik. Da hat nun der tollkühne Herr sich etwas verrechnet. Die vorliegende „Offene Antwort" zerzaust das Beyschlagsche Pamphlet nach Form und Inhalt, von oben bis unten. Die Logik, die Geschichtskenntniß, die Bibelkunde und Exegese des Herrn Professors muß förmlich Spießruthen laufen. Die vorliegende Broschüre vermeidet durchaus den theatralischen Ton des „Offenen Briefes" und stellt nur Schlag auf Schlag die Wahrheit den unwahren Behauptungen des Herrn Professors entgegen. Freilich fehlt es auch nicht an Humor und einigem Sarkasmus — eine Waffe, die den dreisten Behauptungen und seinen unqualificirbaren Beschuldigungen von Personen und Einrichtungen der katholischen Kirche gegenüber wohl am Platze war. Die Broschüre ist nicht nur als vernichtende Kritik gegen Professor Beyschlag, sondern auch als gründliche Vertheidigung katholischer Lehre sehr lesenswerth.

Institutiones philosophicae, quas Romae in Pontificia Universitate Gregoriana tradiderat P. Ioannes Iosephus Urráburu S. J. Volumen tertium: Naturalis Philosophiae prima pars: Cosmologia. XII et 1316 p. 8°. Vallisoleti, typis viduae ac filiorum Cuesta, 1892. Preis *Fr.* 12.60.

Der Logik und Ontologie, welche früher in dieser Zeitschrift besprochen wurden (Bd. XLII, S. 452 ff.), hat P. Urráburu nun auch eine an Umfang wie an Gediegenheit des Inhaltes ebenbürtige Kosmologie folgen lassen. Besonders rühmenswerth ist es, daß im ersten Theile, welcher die Welt als einheitliches Ganze betrachtet, nicht bloß die alte Wahrheit eine leichtverständliche und zugleich gründliche wie ansprechende Darstellung gefunden, sondern daß gleichfalls die entgegenstehenden Irrthümer, auch in ihren modernen Formen, gründlich beleuchtet und widerlegt sind. Der jede Naturphilosophie zum Studium einer Illusion verkehrende Idealismus wird in der Einleitung abgefertigt, die hauptsächlichsten Abarten des Monismus und Pantheismus, auch des neuern deutschen Pantheismus, im Laufe der Abhandlung des ersten Theiles. Die wichtigen Begriffe der Schöpfung und des Wunders sind klar und eingehend entwickelt. In den mehr nebensächlichen und zum Theil auch unter den Vertretern der wahren Philosophie noch strittigen Fragen, z. B. über die absolute Möglichkeit irgend welcher Schöpfung von Ewigkeit, zeichnet sich auch in diesem Bande der Verfasser dadurch aus, daß er alles zur Orientirung Nöthige bietet und dann für die ihm richtig scheinende Antwort mit großer Mäßigung eintritt. Im zweiten Theile vertheidigt der Verfasser gut und gründlich die aristotelisch-scholastische Lehre von dem Wesen der Körper. Auf die klare Entwicklung der so vielen schwierigen kosmologischen Begriffe, wie Ausdehnung, Raum, Zeit, Bewegung, können wir im einzelnen nicht eingehen. Es muß uns genügen, zu versichern, daß in allem gründliche und genaue Belehrung geboten wird. So können wir denn auch die Empfehlung dieses dritten Bandes des trefflichen Werkes nur mit dem Wunsche schließen, der Verfasser möge uns bald mit den noch fehlenden Theilen seiner Philosophie beschenken.

Allgemeine Moraltheologie. Zweiter Theil. Die Lehre über das Sittliche, sittlich Gute, sittlich Böse. Von Dr. Jos. Rappenhöner, o. ö. Professor der Theologie an der Universität Bonn. 150 S. 8°. Münster, Aschendorff, 1893. Preis *M.* 2.25.

Den in Bd. XLII, S. 91 dieser Zeitschrift ausgesprochenen Wunsch, es möge die Vollendung des Werkes nicht zu sehr hinausgeschoben werden, hat der hochw. Herr Verfasser zur Freude seiner Leser durch die vorliegende Publication erfüllt. Die I. Abtheilung erörtert den Begriff und die Principien der Moralität im allgemeinen, die II. Abtheilung das sittlich Gute und die Tugenden, die III. das sittlich Böse, die Sünde und das Laster. Die ersten paar Seiten mögen, hauptsächlich ihres Inhaltes wegen, manchem Leser etwas schwer verständlich vorkommen; sonst herrscht die gleiche Klarheit des Ausdruckes und der Anordnung, die gleiche Gediegenheit der sachlichen Behandlung wie im frühern ersten Theile. Die Anerkennung, welche wir demselben zollten, dürfen wir daher auch auf diesen zweiten Theil ausdehnen. Die Ansicht des Verfassers über die „Gaben des Heiligen Geistes" (S. 92) können wir jedoch nicht theilen. Sollten dieselben übernatürliche Beschaffenheiten der Seele sein, welche „von den virtutes infusae nicht der Art, sondern dem Grade nach verschieden" wären, so ließe sich unseres Erachtens die Nothwendigkeit der dona, welche der Verfasser mit dem hl. Thomas von Aquin festhält, nicht hinreichend erklären.

Einleitung in die Heilige Schrift Alten und Neuen Testaments. Von Dr. Franz Kaulen. Mit Approbation des hochw. Herrn Erzbischofs von Freiburg. Dritte, verbesserte Auflage. VI u. 699 S. 8°. Freiburg, Herder, 1890—1893. Preis *M.* 8.

Gleich die erste Auflage dieses Buches des Herrn Prälaten Kaulen durften wir als eine ausgezeichnete Erscheinung, eine Zierde der katholischen Wissenschaft begrüßen. Jetzt liegt die dritte Auflage, die in drei Abtheilungen ausgegeben wurde, vollendet vor. Dem mehrfach ausgesprochenen Wunsche nach einer etwas größern Schriftgattung für den Kleindruck ist in derselben entsprochen worden. Schon in der zweiten Auflage hatte der hochw. Herr Verfasser, wie er selbst hervorhebt, „die wohlwollenden Bemerkungen, welche von verschiedenen Seiten hinsichtlich der ersten Ausgabe gemacht worden, gern zur Verbesserung des Einzelnen benutzt“. Um so mehr können wir alles, was an Lob bezüglich des Inhalts, der Methode und der Darstellung beim Erscheinen der ersten Auflage gesagt worden (Bd. XXII, S. 313 ff.; Bd. XXXII, S. 453 ff.), jetzt aufs neue bestätigen.

Praktischer Commentar zur Biblischen Geschichte, mit einer Anweisung zur Ertheilung des biblischen Geschichtsunterrichtes und einer Concordanz der Biblischen Geschichte und des Katechismus. Im Anschluß an die von G. Mey neu bearbeitete Schuster'sche Biblische Geschichte für die katholischen Religionslehrer an Volksschulen herausgegeben von Dr. Friedrich Justus Knecht, Domkapitular und Geistlicher Rath. Mit Kärtchen und einer Ansicht des Heiligen Landes. Mit Approbation bezw. Empfehlung des hochw. Herrn Erzbischofs von Freiburg, der hochw. Herren Bischöfe von Eichstätt, Limburg, Metz, Straßburg und Tiraspol, sowie des hochw. bischöflichen Ordinariates von Mainz. Dreizehnte, revidirte Auflage. XIV u. 796 S. gr. 8°. Freiburg, Herder, 1893. Preis *M.* 6.40.

In etwas mehr als einem Jahrzehnt dreizehn starke Auflagen, wie sie dem vorliegenden Buche zu theil wurden, — das ist ein so laut redender Beweis für seine Güte und Brauchbarkeit, daß es fürwahr keiner weitern Empfehlung bedarf. Eine eingehende Besprechung brachten wir beim Erscheinen der fünften Auflage (Bd. XXXII, S. 362 ff.).

System und Geschichte der Cultur. Von Dr. Georg Grupp, Fürstlich Oettingen-Wallensteinscher Bibliothekar. I. Theil: XV u. 172, II. Theil: VIII u. 521 S. 8° und 33 Text-Abbildungen. Paderborn, Schöningh, 1891 u. 1892. Preis *M.* 10.

Der I. Theil dieser Culturgeschichte beschäftigt sich im ersten Abschnitt mit den Ideen und ihrer Realisirung in der Geschichte, im zweiten mit den Gesetzen der Geschichte. Der II. Theil behandelt „das alltägliche und gewöhnliche Leben des Volkes“ unter drei großen Gesichtspunkten; denn er gibt die Geschichte 1. der Lebenssicherung und Lebenserhaltung; 2. der Lebensregelung; 3. der Lebensauffassung und Lebensideale vom Anfange der Welt bis heute. Ein ungeheurer Stoff: Philosophie, Theologie und die Geschichte der gesamten Menschheit, war in ein großes, nach einheitlichen Grundsätzen geordnetes Ganze zu bringen. Nennt der Verfasser selbst sein Werk einen „Versuch“, so wäre es unbillig, an Einzelheiten zu nörgeln. Die Auffassungen werden ja bei einem so weit ausgedehnten Gebiete

nothwendig verschieden sein, um so mehr, als in manchen Fällen dieselbe Sache sich von diesem oder jenem Gesichtspunkte aus anders gestaltet. Schon ein so umfassender Versuch zeugt von Muth, Kenntnissen und Arbeitstüchtigkeit. Das Werk stellt sich auf den katholischen Standpunkt, ist darum in einer Zeit, welche nun einmal, vielleicht etwas zu früh und zu rasch, eine Culturgeschichte haben will, und welcher darum so viele oberflächliche und religionsfeindliche Culturgeschichten angeboten werden und wurden, mit Freude zu begrüßen. Jedem aufmerksamen Leser wird das Buch anregende und neue Gesichtspunkte eröffnen, die auch für die Gegenwart von praktischem Nutzen sind.

Die Erzdiöcese Köln bis zur französischen Staatsumwälzung. Von Binterim und Mooren. Neu bearbeitet von Dr. med. Albert Mooren, Geheimem Medicinalrath. II. Band. XVIII, 654 u. 24 S. 8°. Düsseldorf, Voß u. Comp., 1893. Preis M. 10.

Dieser zweite Band des bereits Bd. XLIV, S. 513 dieser Zeitschrift angezeigten Werkes bringt so viele unveröffentlichte, officielle Documente, daß eigentlich nicht eine zweite Auflage, sondern eine neue Arbeit vorliegt. Umfassen doch die beiden Bände der ersten Auflage 430 und 516 Seiten, bei denen jetzt nicht nur ausgeschieden wurde, was sich auf die neue Erzdiöcese bezieht, also nach der Zeit der französischen Staatsumwälzung liegt, sondern auch die Statuten der Christianitäten (II, 223 f.) wegfielen. Fast die Hälfte ist demnach neu, das Alte wesentlich verbessert. Mit Hilfe des vortrefflichen Materials ist nun vor allem ein Einblick in die wirtschaftlichen Verhältnisse der alten Diöcese, in den Grundbesitz und das Einkommen ihres Clerus eröffnet. Da erkennt man denn klar, welche ungeheuern materiellen Verluste Reformation und Revolution der Kirche zugefügt haben. Der gelehrte Bearbeiter unterläßt nicht, in kurzen, aber klaren Worten auf die kirchlichen Folgen des alten Reichthums und der frühern Macht hinzuweisen, ist aber mit Recht weit entfernt von der Ansicht jener, welche darin die einzige und wichtigste Ursache der kirchlichen und politischen Umwälzungen sehen. Alle Freunde rheinischer Geschichte werden das Werk mit warmem Danke aufnehmen.

Die Bernwardsgruft in Hildesheim. Ein Gedenkblatt zum Bernwards-Jubiläum 1893. Von A. Bertram. 34 S. 8° mit drei Abbildungen. Hildesheim, Steffen, 1893. Preis 50 *Pf.*

Das Bernward-Denkmal in Hildesheim. Zur Erinnerung an den 28. September 1893. Von Dr. Adolf Bertram, Domvikar. 31 S. 8° mit Lichtdruckbildern des Denkmals und seiner Reliefs. Hildesheim, Lax, 1893. Preis 80 *Pf.*

Hildesheim rüstet sich zur Feier des 900jährigen Gedächtnißtages der Bischofsweihe und der siebenten Centenarfeier der Heiligsprechung Bernwards. Der jetzige Nachfolger des Heiligen, der hochwürdigste Bischof Wilhelm, hat durch eifriges Bemühen nicht nur die Errichtung eines schönen Denkmals erreicht, sondern auch mit freigebiger Hand Grab und Gruft seines Vorgängers in künstlerischer Weise zieren und verschönern lassen. In dem ersten der beiden vorliegenden Schriftchen gibt der Leiter der Restaurationsarbeiten einen eingehenden Bericht über Anlage, Geschichte und Einrichtung der erneuerten Grabkapelle. Seine von Begeisterung gegen den Patron der Stadt und der Diöcese getragene Schilderung ist fesselnd und wohl geeignet, auch in der Ferne Hochachtung und Liebe gegen den hl. Bernward zu

mehren, dem das alte Land der Sachsen so vieles verdankt. — Im zweiten Schriftchen wird die Geschichte des am 28. September dieses Jahres enthüllten Denkmals erzählt, die Einweihungsfeier geschildert und das Denkmal selbst beschrieben. Erfreulich ist die Eintracht, womit sich bei dieser Gelegenheit die verschiedensten Elemente: die Vertreter der Kirche, des Staates und der verschiedenen Confessionen, die Diener der Religion und die Jünger der Kunst, zusammenfanden, um den einen Bernward zu ehren, den alle, je von ihrem Standpunkt aus, als großen Mann eines solchen Denkmals würdig preisen. So zeigt dies Schriftchen, wie echte Tugend die Jahrhunderte überdauert und auch noch nach einem Jahrtausend Achtung fordert und findet.

Katechetik für Lehrerbildungsanstalten und Priesterseminarien. Von Dr. Fridolin Noser, Director des schwyzerischen Lehrerseminars. 158 S. 8°. Ingenbohl, Buchdruckerei der Erziehungsanstalt „Paradies". 1892. Preis *Fr.* 1.20.

Die erhöhte Nothwendigkeit eines gründlichen und nachhaltigen Religionsunterrichtes in unserer Zeit hat seit Jahren auch die Sorgfalt für die Vorbildung der Priester und Lehrer in diesem Fache erhöht. Die vorliegende Katechetik ist ein zu diesem Zweck sehr dienliches Hilfsmittel. Der Verfasser, ein gründlich gebildeter Theologe und praktisch erfahrener Schulmann, gibt darin nach den besten Quellen in bündiger Form eine klare und gründliche Anweisung für alles, was bei der Erklärung des Katechismus in der Volksschule zu beachten ist. — Nachdem in den einleitenden Paragraphen Bedeutung und Ziel des Religionsunterrichtes erörtert sind (S. 3 ff.), wird in vier Haupttheilen der eigentliche Katechismusunterricht (S. 6 ff.), die Behandlung der biblischen Geschichte (S. 84 ff.), die Einführung der Kinder in kirchliches Leben und Gottesdienst (S. 109 ff.) besprochen und mit einer kurzen Geschichte des Religionsunterrichtes geschlossen (S. 139 ff.). — Der Stoff ist übersichtlich gegliedert, die einzelnen Regeln und Anweisungen werden klar entwickelt und begründet. — Praktische Einzelheiten, z. B. in betreff der ersten heiligen Communion, der Beichten u. a. werden nach den Gewohnheiten verschiedener Gegenden sich anders gestalten. S. 51 soll es heißen: der selige Canisius, statt der heilige. — Das Büchlein ist zwar zunächst als Leitfaden für Vorlesungen geschrieben, doch auch zum Selbstunterricht sehr geeignet.

Das Paradies der Kindheit. Aus dem Tagebuch Reginhards. Herausgegeben von Aegid Waldner. Zweite Auflage. X u. 352 S. 8°. Münster, Russells Verlag, 1892. Preis brosch. *M.* 2.50; fein geb. *M.* 3.75.

Es hat lange gewährt, bis dieses bei seinem Erscheinen von vielen so herzlich begrüßte, längst von Literaturgeschichten gerühmte Büchlein es zu einer zweiten Auflage brachte. Wir hatten dasselbe niemals zu Gesicht bekommen und gingen mit einer großen begreiflichen Spannung an die Lesung des fein ausgestatteten Bandes. Wir lasen und lasen, — indes machte sich doch ziemlich rasch eine Abgespanntheit geltend, die nicht in körperlicher Ermüdung ihren Grund hatte. Erneute Versuche hatten denselben Erfolg und schließlich mußten wir uns gestehen, daß das Buch selbst und seine Schreibweise die Schuld trugen. Wären wir noch Kinder des vorigen Jahrhunderts oder der ersten Romantik, so würde uns diese hyperidealisirende Art der Darstellung vielleicht entzückt haben, — aber am Ende des 19. Jahrhunderts läßt sich so etwas kaum mehr vertragen. Die Poesie dieser Kindheitsgeschichte entbehrt für uns Spätergeborene doch allzusehr der Wahrheit und wirklichen Naivetät; das wahrhaft Kindliche treffen wir hier nur selten, sehr häufig dagegen das Kindische

neben dem Altklugen. Man lese rasch nacheinander eine Seite aus Brentanos „Chronika" und eine Seite des „Paradieses", und man wird sofort des Unterschiedes inne. Sodann fehlt dem Buche das geschichtliche und locale Knochengerüst. Die Phantasie hat nicht genug Anhaltspunkte, um Personen und Geschehnisse einzuweisen; vor lauter innerer Entwicklungsgeschichte vergißt der Autor, uns für seine Menschen zu interessiren. Kurz das Buch ist ein verfehltes als Ganzes betrachtet, so sehr einzelne Partieen, Gedanken und Entwicklungen über die Maßen schön sind. Wir können dies eben wegen des vielen Guten und Vortrefflichen nur bedauern, das jetzt seiner Wirkungen in den Herzen so vieler Eltern und Kinder verlustig geht, wenn der Leser es nicht versteht, sich diese Goldkörner aus dem Sande herauszuwaschen. Solche Arbeit würde sich freilich reichlich lohnen, die Ausbeute nicht bloß an poetisch schönen, sondern auch besonders an sittlich und erziehlich nützlichen Gedanken eine sehr ansehnliche und erfreuliche sein. Mit diesem Hinweise empfehlen wir das Buch denn auch trotz all seiner Gebrechen recht warm allen, die mit Erziehung und Kindern zu thun haben.

Das erziehliche Wort. Ein praktischer Wegweiser für Lehrer und Lehrerinnen und alle, welche die Jugend erziehen und unterrichten. Von Marg. E. Marchand, Lehrerin an einer kath. Mädchen-Oberklasse. VIII u. 304 S. 8°. Mainz, Kirchheim, 1893. Preis M. 2.

Was immer geboten wird, um in unsern Lehrern und Lehrerinnen die ideale Auffassung ihres Berufes und demüthig christlichen Sinn zu fördern, muß willkommen sein. Ueberaus groß und folgenreich ist ihre Aufgabe, überaus zahlreich sind heute die Schwierigkeiten, Versuchungen und Gefahren, unter die sie sich hineingestellt sehen. Der Hinweis auf jenes einzige Glück, das sie in ihrem Berufe selbst finden können, wenn er nur richtig erfaßt wird, muß stets heilsam sein. Ein solcher Hinweis auf die Höhe des Lehrerberufes im übernatürlichen wie im natürlichen Sinne ist dieses ganze Buch. Indem Eigenschaften, Arten und Aufgaben des erziehenden Wortes zur Erörterung kommen, wird die ganze Berufsthätigkeit der zum Lehramt bei der Jugend Auserwählten in recht anziehender, geistreicher und frommer Weise durchgesprochen. Die Schrift kann daher sehr wohl andern, die auf gleichem Felde arbeiten, nützliche Anregung und Gelegenheit zur Selbstprüfung bieten. Zuweilen verräth sich ein gewisser Wortreichthum und eine Umständlichkeit in der Darlegung von Gedanken, wie sie in der Schule gerne angewendet wird. Man wird dies jedoch der erprobten Lehrerin gewiß zu gute halten, ja für den engern Leserkreis, dem die Schrift hauptsächlich bestimmt ist, mag es so richtig berechnet sein. Sonst ist es stets besser, reichen Gehalt in kurzem Wort als in langer Rede minder langen Sinn zu bieten. Doch sicherlich enthält die Schrift viel Gutes und Schönes.

Der Augustiner Bartholomäus Arnoldi von Usingen, Luthers Lehrer und Gegner. Ein Lebensbild von Nikolaus Paulus, Priester des Bisthums Straßburg. XVI u. 136 S. 8°. Freiburg, Herder, 1893. Preis M. 1.80.

Nachdem die jüngst ins Leben getretenen „Straßburger Studien" durch die höchst zeitgemäße apologetische Arbeit „Natur und Wunder, von Dr. Eugen Müller" (Heft 1 u. 2) sich beim wissenschaftlichen Publikum aufs vortheilhafteste eingeführt haben, beschenkt uns jetzt der hochw. Herr Paulus mit dem Lebensbilde eines hervorragenden katholischen Controversisten des Reformationszeitalters (Heft 3). Diese Studie reiht sich würdig den früheren Veröffentlichungen des unermüdlichen Ver-

fassers an, dem für seine schönen Leistungen auf dem bis dahin leider zu wenig bebauten Geschichtsgebiete der wärmste Dank gebührt. Was über Luthers Lehrer die vorhandenen Quellen boten, ist hier mit Geschick zu einem ansprechenden Lebensbilde zusammengestellt. Geboren 1465 zu Usingen in Nassau, ließ Bartholomäus Arnoldi sich 1484 an der Erfurter Hochschule einschreiben. Nachdem er 1491 Magister geworden, bekleidet er an die 30 Jahre das Lehramt der Philosophie und sah 1501 bis 1505 Luther zu seinen Füßen sitzen. 1499—1516 veröffentlichte er acht Schriften, die sich ohne Ausnahme mit seinem Fache beschäftigen und wenigstens zum Theile recht geschätzt waren, wie ihre Verbreitung beweist. 1512 war er indes in den Augustiner-Orden eingetreten, um, wie er selbst sagte, „Gott ruhiger dienen zu können". Bald folgte der Sturm auf die alte Kirche durch Usingens Ordensbruder und ehemaligen Schüler. Usingen wankte niemals in seiner Anhänglichkeit an die heilige Kirche; aber es erforderte geraume Zeit, aus dem Lehrer der Weltweisheit einen Streittheologen zu machen. 1521 trat er zuerst auf der Kanzel gegen die Neuerer auf. Das Jahr darauf griff er von seinen ehemaligen Schülern gedrängt zur Feder. In den letzten zehn Jahren seines Lebens 1522—1532 veröffentlichte er dann 13 Streitschriften gegen die Neuerer. Der erste Theil von Usingens Leben ist für uns fast ganz in Dunkel gehüllt; von dem zweiten hat uns der Verfasser ein recht lebendiges Bild entworfen. In einem eigenen Abschnitte wird Usingens Lehre über die Rechtfertigung auseinandergesetzt, und dieses Hauptstück verdient besondere Beachtung, weil wir oft sogar den Ausdrücken selbst begegnen, in die der Kirchenrath von Trient später seine Lehre kleidete. Weitere Abschnitte befassen sich mit der Stellung Usingens zur Kirche und zu den kirchlichen Mißbräuchen, sowie mit Usingens Ansicht über die Folgen der Neuerung. Wir können es nur mit Freuden begrüßen, daß diesem Vorkämpfer der heiligen Kirche von so berufener Hand endlich ein würdiges Denkmal gesetzt ist.

Ein Ordensbruder des hl. Joh. Berchmans, **Gustav Marlier**, Scholastiker der Gesellschaft Jesu 1864—1884. Von Jul. Lintelo S. J. Zweite Auflage. Frei übersetzt von M. Gruber S. J. XII u. 168 S. 8°. Innsbruck, Marianische Vereinsbuchhandlung, 1893. Preis M. 1.20.

Das Leben eines Jünglings, der engelrein aufgewachsen, mit 16 Jahren in den Orden tritt und vier Jahre später nach erhebendem Tugendbeispiele durch einen frommen Tod ins bessere Jenseits hinübergeführt wird, wird hier in höchst einfachen Umrissen, aber rührend schön gezeichnet. Junge Ordensleute und wohl auch gottesfürchtige Jünglinge in der Welt werden das Büchlein mit großem Nutzen und nicht ohne Vergnügen lesen und wieder lesen. Es ist nur zu loben, daß der Uebersetzer bei der Uebertragung sich einige Freiheit bewahrt hat; es hätte dies noch mehr geschehen dürfen. Man merkt doch noch die „Uebersetzung" stark heraus, wenn auch die Sprache geläufig fließt. Möge das fromme Werkchen viele und aufmerksame Leser finden!

Gedenkblätter an Joh. Ev. Wagner, bischöfl. geistl. Rath, Regens des Priesterseminars in Dillingen, Gründer von sieben Anstalten für Taubstumme und Kretinen. Mit dem Porträt des Verewigten. Der Reinertrag des Schriftchens ist für die Anstalten des Verewigten bestimmt. 114 S. 8°. Kempten, Köselsche Buchhandlung, 1893. Preis M. 1.10.

Nicht so sehr die Lebensbeschreibung eines verdienten Mannes ist diese kleine Schrift als vielmehr eine Erbauungslektüre für Priester und solche, die es werden

wollen. Mit Absicht scheint sie mehr den Exhortationston des Seelenfreundes als den Unterhaltungston des Erzählers anzuschlagen, und dazu ist wohl gerade die Persönlichkeit des sel. Regens Wagner der Anlaß geworden, dessen Wesen diese Schrift in ihrer äußern Anspruchslosigkeit und ihrem innern Gehalte auch sonst treulich widerspiegelt. Mit dem Bilde eines wahrhaft ehrwürdigen Charakters bietet sie aber zugleich ein goldenes Blatt in der Geschichte der christlichen Charitas. Die eigenen Worte des sel. Regens Wagner (S. 66) hätten für das Büchlein das passendste Motto abgeben können: „Jetzt, wo wir [Priester] geschmäht und verleumdet werden wie nie mehr seit den blühendsten Tagen der Reformation und in Frankreich vor dem Ausbruche der Revolution, jetzt gilt das Wort des hl. Petrus (1 Petr. 2, 15): ‚So ist es der Wille Gottes, daß ihr durch Gutesthun die Unwissenheit thörichter Menschen zum Schweigen bringt.'"

Leben des Malers W. Ahlborn, dargestellt nach hinterlassenen Tagebüchern und Briefen des Künstlers von W. Sander, Pastor. 117 S. 8°. Selbstverlag, 1892. Käuflich: Hildesheim, Steffen. Preis *M.* 1.80.

Ahlborn, am 11. October 1795 zu Hannover von einfachen Bürgersleuten geboren, war einer jener seltenen Männer, welche durch ihre Anlagen getrieben, trotz der schwierigsten Verhältnisse eine bestimmte Richtung nehmen und in ihr sich zu hoher Vollkommenheit erheben. Zeichner und Maler werden, war sein Ideal. Er begann als Anstreicher und Zimmermaler, ward Schüler der Berliner Akademie und des berühmten Malers Wachs, zog von Berlin nach Italien, wo er zu Overbeck, Cornelius und Thorwaldsen in Beziehung trat. In Wien entschloß er sich bei Führich, mit seiner jungen Gattin katholisch zu werden. Den Vorsatz führte er in Berlin aus. Bald darauf starb die Gattin auf einer Reise zu Assisi 1841. Als Landschaftsmaler durchstreifte er Italien. Ein kurzer Aufenthalt in Hannover unterbrach seine italienischen Wanderungen. Er verschied 1857 zu Rom. Wirken und Reisen, Erlebnisse und Stimmungen, Pläne, Erfolge und Enttäuschungen dieses reichen, wechselvollen Lebens sind im vorliegenden Schriftchen mit Geist und Lebendigkeit in fesselnder Weise erzählt. Hoffentlich wird der Verfasser bei einer zweiten Auflage auf die künstlerischen Arbeiten des Malers, auf seine Auffassung und Darstellung der Landschaft noch tiefer eingehen. „Der Reinertrag ist ausschließlich für ein Sorgenkind des Bonifacius- und Bonifacius-Sammel-Vereins bestimmt, nämlich für das St. Bonifaciusstift — Communicanten-Anstalt und Waisenhaus — in Lüneburg."

Franz von Fürstenberg und Bernhard Overberg in ihrem gemeinsamen Wirken für die Volksschule. Von H. Herold. Mit den Bildnissen von Kellner, Fürstenberg und Overberg. 68 S. 8°. Münster, Aschendorff, 1893. Preis 70 *Pf.*

Richtiger hätte die Abhandlung, die aus der Festschrift zur III. Westfälischen Provincialversammlung des katholischen Lehrerverbandes zu Münster hier zum zweitenmal zum Abdruck kommt, den Titel getragen: „Bernhard Overberg und seine Freunde", und sich dementsprechend auch etwas einheitlicher gestaltet. Thatsächlich ist Overberg auch so der eigentliche Held der Darstellung, und die Fürstin Gallitzin nimmt darin eine kaum minder hervortretende Stellung ein als Fürstenberg. Man kann auch in der That dem christlichen Lehrer kein schöneres Beispiel vor Augen stellen, als den frommen Overberg. Der Verfasser hat dies gethan mit fleißiger Benützung der Literatur, dabei mit anerkennenswerther Kürze und mit sichtbarer Liebe für die Schule wie für die Religion. Das hübsch geschriebene Büchlein empfiehlt sich für Lehrer

und Lehrerinnen als ansprechende und erbauende Lektüre. Die aus Overbergs Tagebuch ausgehobenen Stellen sind recht schön, die Notizen über die Overbergs-Porträts recht interessant. Minder zu loben sind der S. 20—21 Fürstenberg angedichtete Monolog, wie die häufigen subjectiven Wendungen über das, was in dieser kleinen Schrift der Verfasser thun oder nicht thun will u. dgl., auch die eine oder andere der eingestreuten Bemerkungen oder Auffassungen.

Goldenes Alphabet für christliche Jünglinge. Von Friedr. J. Peiendorfer. 173 S. kl. 12°. Wels, Trauner, 1893. Preis geb. *M.* 1.40; feine Ausgabe *M.* 2.40.

Als Gegenstück zu seinem „Goldenen Alphabet für christliche Mädchen“, das wir in dieser Zeitschrift (Bd. XLIV, S. 511) besprachen und empfahlen, hat der Verfasser nun auch ein solches für christliche Jünglinge herausgegeben. Die innere Einrichtung der beiden Büchlein ist dieselbe, der Inhalt natürlich in diesem zweiten ausschließlich den Jünglingen angepaßt. Wir glauben, daß auch dieses Werkchen sich sehr bald viele Freunde schaffen und in seinem Leserkreise viel Gutes stiften wird. Es empfiehlt sich besonders als Geschenk für Knaben, welche die Schule verlassen, um ins Leben zu treten. Wenn auch nicht so vornehm wie das Mädchenalphabet, ist doch auch dieses Büchlein wieder sehr schön ausgestattet.

Woinarowski. Erzählendes Gedicht von K. Th. Rylejeff. Aus dem Russischen übersetzt von Karl Schwering. 44 S. 8°. Düren, Hamel, 1893. Preis 80 *Pf.*

Karl Schwering unternimmt es, uns zum erstenmal die getreue Uebersetzung einer poetischen Erzählung nach dem russischen Original zu geben, deren freie Bearbeitung schon längst in einem Gedichte Chamissos vorlag. Woinarowski ist eine geschichtliche Persönlichkeit; er war der Schwestersohn Maseppas und in dessen ehrgeizige Pläne gegen Peter den Großen tief verwickelt. Seine Schicksale bis zu seinem Tode in der Verbannung bilden den Gegenstand des Gedichtes, das uns freilich bei seiner summarischen Kürze nur Einzelbilder liefern kann, welche aber in ihrer Gesamtheit eines tiefern, einheitlichen Eindrucks nicht ganz entbehren. Den Uebersetzer reizten jedenfalls zumeist „die wahrhaft großartigen, vom Hauche des Nordens und der Steppe durchwehten Naturschilderungen“. „Ueberraschend“, meint er, „ist die Aehnlichkeit, mit welcher diese Darstellungen an die Alpen- und Heidebilder unserer Dichterin Annette Droste erinnern.“ Jedenfalls scheinen auch uns diese Landschaftsbilder das Beste an dem Gedicht; aber das specifisch Drostesche Element, die Detailmalerei, fehlt doch ihnen sowohl wie überhaupt der ganzen etwas zu sehr hastenden Erzählung. Der Leser hat nicht recht Zeit, warm zu werden. Die Uebersetzung ist poetisch correct, glatt und natürlich und liest sich fast wie eine Originaldichtung.

Heimatglocken. Gedichte aus den Tiroler Bergen von J. A. Heyl. 172 S. 16°. Innsbruck, Rauch, 1893. Preis *M.* 1.40.

Aus diesem schlichten Bändchen spricht uns eine wirklich sympathische Dichternatur an, zu deren Charakteristik wir wohl am einfachsten und kürzesten sagen, daß ihr der Volkston ganz treffend gelingt und das hymnenartige Schlacht- und Heldenlied ebenso trefflich aus der Harfe tönt. Den Grundaccord dieser Lieder bildet die Liebe zum engern Vaterland in seiner dreifachen Erscheinung: als großartige Natur, als Heimat so vieler Helden und als das Land eines frommen, gläubigen Volkes.

Die Lieder und Erzählungen, welche einem dieser Motive gewidmet sind, halten wir auch für die besten der Sammlung, und sie dürften es sein, welche dem Dichter bei seinen engern Landsleuten eine gewisse Popularität erwerben. Charakteristisch schließt „Mein letztes Lied“ nach einem Lob auf Tirol und seine Geschichte mit der Klage über den eindringenden Liberalismus, der die frömmelnden Ahnen noch im Grabe verspottet, was den Dichter so entmuthigt, daß er ruft:

„Die Harfe schlag' ich, die mir Trost
Versagt, ans taube Felsgestein.
O weh und dreimal weh uns Armen;
Herr Gott im Himmel, hab Erbarmen!“

Das heilige Trier, das zweite Rom. Ein Pilgerbüchlein zum Besuch der heiligen Stätten Triers. Zusammengestellt von Peregrinator. Mit vielen Bildern. 125 S. 16⁰. Trier, Paulinusdruckerei, 1893. Preis *M.* 1.

Allen denjenigen, welche die in kirchengeschichtlicher Hinsicht so hoch interessante Treviris nicht bloß als Touristen, sondern auch als Christen besuchen wollen, können wir das systematisch gut geordnete, leicht übersichtliche und in seinen Angaben zuverlässige Büchlein mit seinem das Gedächtniß unterstützenden Bilderschmuck nur bestens empfehlen. Nicht jeder ist in der Lage, die zum richtigen Genuß der Denkmäler, Heiligthümer und Merkwürdigkeiten nothwendigen historischen Kenntnisse aus gelehrten Werken zu schöpfen; dem Bedürfniß des einfach Gebildeten ist daher dieses Büchlein in dankenswerther Weise entgegengekommen und kann darum bestens empfohlen werden. Das Format und der Einband sind handlich, die Ausstattung gut.

Miscellen.

Neapolitanische Krippendarstellungen. Die Geburt Christi war von Anfang an einer der Lieblingsgegenstände der christlichen Kunst. Gleich in den Katakomben finden wir den Neugeborenen vor Ochs und Esel in der Krippe liegend sowohl durch die Maler als durch die Bildhauer dargestellt. Die Krippe und die Berufung der heiligen drei Könige zum Christkind gehören zu den am häufigsten in den Fresken und auf den Sarkophagen der altchristlichen Kunst vorkommenden Gegenständen. Sie bleiben bevorzugt in der ältern Miniaturmalerei sowohl des Abend- als des Morgenlandes. Neuen Aufschwung gewann die Darstellung des bis in die Krippe für uns herabgestiegenen Gottessohnes durch den hl. Franciscus von Assisi. Seine Söhne sind in die Fußstapfen des eifrigen Verehrers der Kindheit Jesu eingetreten, haben seit dem 13. Jahrhundert, wenn nicht allerorts und allezeit, so doch oft und gern für die Weih-

nachtszeit in ihren Kirchen oder Klöstern eine Krippe erbaut. Bekannt ist die großartige Krippe von Ara Coeli oben auf dem Capitol zu Rom und il Santo Bambino, „das Heilige Kind", welches die Franziskaner am Christtage beim ersten Hochamte in dieselbe hineinlegen. Ihr Christkind ist gegen Ende des 16. Jahrhunderts von einem Bruder zu Jerusalem aus Olivenholz geschnitzt und wird als wunderthätig verehrt.

Auch in Deutschland findet man die alte, schöne Sitte, um Weihnachten in den Kirchen Krippen zu bauen; aber nirgendwo in der Welt hat man in dieser Hinsicht mehr gethan als im herrlichen Neapel, dem Paradies der durch Kunst und Natur so reich gesegneten Halbinsel. Neben den Franziskanern haben dort die Theatiner in Nachfolge ihres heiligen Stifters Gaetano Tiene die Krippe geliebt und ihren Landsleuten nahe gebracht. Es war ihnen leicht; denn das einfache, kindliche, den sinnlichen Eindrücken so zugängliche Volk freut sich der bildlichen Vorführung der Geheimnisse des Glaubens. Sechs in halber Lebensgröße geschnitzte Krippenfiguren mit Bemalung und Vergoldung des 15. Jahrhunderts, umgeben von elf gleichzeitigen kleinen Engeln, fesseln in Neapel noch heute den Besucher der Kirche S. Giovanni a Carbonara, die niemand vergißt, weil in ihr das wundervolle Grabmal des Königs Ladislaus († 1414) hinter dem Altare sich erhebt, als eine Perle im Ringe der prachtvollen gotischen Prachtgräber dieser Stadt. In der Krippe von S. Domenico Maggiore, dessen Grabmäler wenigstens an Zahl die von S. Giovanni weit übertreffen, stammen nur die lebensgroßen, knieenden, mit Gold und Farben reich ausgestatteten Bilder Josephs und Marias noch aus dem 15. Jahrhundert. Die Engel, die Thiere und die Grotte sind neuern Ursprungs.

Aber die Neapolitaner begnügten sich nicht, in den Kirchen Krippen zu bauen, sie wollten sie auch in ihren Palästen und Häusern sehen. Wer beschreibt die Krippen und Kripplein, die Reiche und Arme bauen und bauten, vor denen sie seit Jahrhunderten singen und beten! Jahr um Jahr wurde eine im königlichen Palaste zu Palermo errichtet. Jene, welche Ferdinand IV. (1806—1815) dort aufstellen ließ, war an 40 m lang und an 15 m breit. Ferdinand II. ließ eine in Caserto aufstellen, und die Königin Amalia, Gemahlin Karls III. von Bourbon, arbeitete fleißig an Gewändern für die Hirten und andere Personen, welche das Christkind umgeben sollten.

Noch heute befinden sich im Besitz der ersten Familien Neapels viele Figuren von Hirten, Königen und Orientalen ihres Gefolges, von neapolitanischen Bauern und Bäuerinnen und allerlei Thieren, die um Weihnachten Verwendung fanden. Manche sind köstliche Kunstwerke in Holz oder Thon, hergestellt im vorigen Jahrhundert in den Werkstätten begabter Kleinmeister, unter denen Sanmartino, Giuseppe Gori, Lorenzo Mosca, Bassallo, Francesco (Ciccio) Gallo, Gennaro Reale, Giuseppe da Lucca hervorragten. Der kunstsinnige Fürst Filangieri besaß 73 von jenen Meistern stammende Figuren, die jetzt eine Zierde des durch ihn gestifteten, dem Dome des hl. Jannarius gegenüberliegenden Museo Civico bilden. Der Marchese Castelpetroso zeigt deren mit Stolz noch 48, die Gebrüder d'Agostino fu Agostino 114. Die schönste und reichste Krippe dieser Art steht jetzt oben unmittelbar unter dem stolzen Castell S. Elmo

in dem prachtvoll ausgestatteten Kloster S. Martino. Die Regierung vertrieb dort die Karthäuser und richtete deren Gebäude zu einem Museum ein. Da kann nun jeder Besucher leicht erkennen, wie die Neapolitaner, die großen und kleinen, die armen und reichen, an der Krippe mehr Freude haben als an all den andern Merkwürdigkeiten und Kunstwerken, die hierhin zusammengetragen wurden.

Die Krippe füllt die hintere Wand eines ziemlich großen Zimmers und zerfällt in vier Abtheilungen: eine mittlere mit zwei seitlichen, deren Gruppen sich auf Anhöhen entfalten, und eine vierte, die unten den Vordergrund füllt. Oben in der Mitte knien die Könige in reichen seidenen Kleidern vor der Gottesmutter. Ihre Diener packen die Schätze aus, führen die Lastthiere weg und sind mit allerlei andern Verrichtungen beschäftigt. Ueber ihnen erhebt sich eine antike Tempelruine, deren hohe Säulen noch Architravstücke tragen, worüber zahlreiche Engel in der Luft schweben, nach obenhin sich immer verkleinernd, so daß sie eine prächtige perspectivische Wirkung hervorbringen. Unten im Vordergrund bereiten andere Diener den Königen eine wohnliche und passende Stätte. Schon haben sie die Prunkgeschirre aufgestellt und die Kameele abgeladen. Oben zur Rechten der Krippe spielen die Musiker der Könige; gerade sie durften im gesangesfrohen Neapel am wenigsten fehlen. Ein Weg führt an ihnen vorüber zu einem zweistöckigen Gasthause. Um dasselbe sitzen Gruppen von Landleuten. Sie feiern ein fröhliches Volksfest, wie die Neapolitaner es um Weihnachten lieben. Zur Linken der Krippe führt eine Brücke in das Dorf der Hirten, denen ein Engel große Freude verkündet. Hier sieht man die Leute bei der Arbeit und in ihrem gewöhnlichen Treiben.

Die drei oben auf Hochebenen gestellten Scenen sind durch zwei tiefe Thäler getrennt, welche schöne Durchsichten in weite Entfernungen eröffnen: in Bergesschluchten und Thalgründe. Im Hintergrund glänzen malerische Dörfer im hellen Sonnenschein oben auf den Spitzen der Berge, wie in Wirklichkeit die Adlernester der italienischen Bauersleute oftmals von den steilen Bergesrücken herabsehen in die wasserreiche Ebene.

Alles ist farbig, lebendig, naturwahr, alles so geschickt geschildert und gemacht, daß nur nach langer Uebung hohes künstlerisches Verständniß mit reichen Mitteln ein solches Meisterwerk volksthümlicher Kleinkunst schaffen konnte. Die Costüme sind theils orientalisch, theils neapolitanisch, aber alle aus Seide hergestellt. Hausgeräthe, Geschirre, Instrumente sind in liebevoller Sorgfalt und gewissenhafter Treue den damals in Neapel üblichen nachgebildet, und so hat diese Krippe gleich den andern ihrer Art einen hohen culturgeschichtlichen Werth. Mit Recht schätzt man heute die alten großen Nürnberger Puppenhäuser. Und doch geben sie im Vergleich zu jenen neapolitanischen Krippen nur leblose, auf die Dauer langweilige Copien der Einrichtung. Hier steht die Einrichtung da als Theil des Lebens inmitten des Volkes, in anschaulicher Bewegung. Fern bleibt alles Triviale und Gemeine. So liefern diese Krippen einen neuen Beweis, wie die Religion jede Kunstfertigkeit des Menschen entwickelt und adelt.

Die Colportage-Romane mit ihren verheerenden Wirkungen sind, dem bösartigsten Krebsschaden gleich, für das sittliche Leben unseres Volkes von so unheilvollem Einflusse, daß nicht oft und laut genug hierauf hingewiesen werden kann. Es liegt uns eine hochbedeutsame, die heutige Preßcorruption behandelnde Schrift vor, in welcher auch den Colportage-Romanen ein Kapitel gewidmet ist. Der Verfasser dieser bisher nur als Manuscript gedruckten Schrift wird hoffentlich seine Studie später auch der Oeffentlichkeit übergeben. Inzwischen hat er uns bereitwilligst gestattet, seine Ausführungen über die Colportage-Romane an dieser Stelle wiederzugeben. Dieselben mögen also, etwas verkürzt, hier folgen.

Wie schwunghaft das Geschäft mit Colportage-Romanen ist, geht schon daraus hervor, daß zahlreiche Verleger in Berlin, Hamburg, Dresden, Leipzig ꝛc. entweder ausschließlich oder vorwiegend diese Art von Schriften produciren oder verschleißen. Mehrere Zeitschriften behandeln ex professo dieses Genre. So die „Fachzeitung für den Colportage-Buchhandel von A. Devrient, Berlin, jährlich 24 Nummern“, ferner die „Deutsche Colportage-Zeitung in Berlin, jährlich 26 Nummern“, und der „Anzeiger für den Colportage-Buchhandel von W. Ißleib, Berlin, jährlich 24 Nummern“. Umfangreiche Kataloge offeriren den Colporteuren die Verkaufsartikel und setzen die Bezugsbedingungen fest. Ein Colportage-Fachblatt enthält in seiner Nummer vom 15. December 1891 die Anzeigen von nicht weniger als 33 neuen Romanen dieser Art, von denen die meisten in etwa 100—130 und 150 Heften erscheinen. Welches Kapital diese 33 Romane in 10-Pfennig-Heften darstellen, ist ganz verblüffend. Man rechnet in den einschlägigen Geschäftskreisen in der Regel auf den Roman etwa 25 000 Mark Kosten für Herstellung und Vertrieb. Die Ziffer darf nicht überraschen; denn das 1. Heft wird in einer Auflage von 100 000 und mehr Exemplaren gedruckt. Die Hefte 2—5 werden ebenfalls in sehr hoher Auflage gedruckt, die aber von Heft zu Heft in annähernd gleichmäßigem Verhältniß bis zu 20 000 oder 10 000, je nach dem Anklange, welchen der Roman im Publikum findet, sich herabmindert. Die Hefte 1—5 werden umsonst an die Colportage-Buchhandlungen abgegeben. Vom 6. Heft bringt jedes verkaufte Heft dem Verleger 5 Pfennig. Eine Auflage von 5000 Exemplaren entspricht also einem Hefterträgniß von 250 Mark, bei einem Romanumfang von 100 Heften einem Gesamterträgniß von 25 000 Mark. Eine Auflage von 5000 Exemplaren ist also nothwendig zur Kostendeckung. Was über 5000 Exemplare abgesetzt wird, bildet den Reingewinn. Wenn man sich vergegenwärtigt, daß jeder dieser Schundromane sofort von Hunderten und aber Hunderten von Colporteuren vertrieben wird, von denen jeder seine Abnehmer nach Dutzenden zählt, manche aber nach Hunderten, so kann man leicht ermessen, daß bei diesem Geschäft etwas Erkleckliches herauskommt; wie denn auch mehrere Verleger von Schundromanen in einigen Jahren aus unbemittelten Leuten Millionäre geworden sein sollen.

Die Praktiken sind derart vorsichtig, daß es sehr schwer hält, Einblick in den Geschäftsbetrieb zu gewinnen und sichere Angaben zu ermitteln. „Die literarische Thätigkeit der Colportage-Handlungen“, schrieb Petzoldt in dem „Neuen

Anzeiger für Bibliographie", „entzieht sich in der Regel mehr oder minder der allgemeinen Uebersicht, wie man sie sich in betreff der Verlagsthätigkeit anderer Handlungen leicht verschaffen kann, und zwar aus dem Grunde, weil ein großer Theil der von den Colportage-Handlungen ins Werk gesetzten und meist nur auf einen geistig sehr untergeordneten Leser- und Kundenkreis berechneten Verlagsunternehmungen in den gewöhnlichen Bibliographien nicht mit zur Bezeichnung kommt, sondern nur den betreffenden Colporteuren kundgegeben wird; auch vollständige Verlagskataloge, wie sie jede Verlagsbuchhandlung auszugeben pflegt, von den Colportage-Handlungen überhaupt nicht veröffentlicht oder nicht jedermann ausgehändigt werden. Und doch würde es in besonderer Rücksicht auf Volkswohlfahrt sehr erwünscht sein, daß man vollständige Uebersichten von den literarischen Productionen der Colportage-Handlungen erlangen könnte, um in den Stand gesetzt zu werden, die sogen. Verdummungsliteratur, die sich gerade unter den Colportage-Artikeln durch erbärmliche Romane, Räuber- und andere Schauergeschichten sehr zahlreich und mehr als anderwärts vertreten findet, kennen zu lernen und deren Verbreitung durch öffentliche Kennzeichnung mitsteuern zu helfen." Auch das „Börsenblatt für den deutschen Buchhandel" hat den schädlichen Einfluß dieser Schund- und Schandliteratur auf die heranwachsende Jugend lebhaft beklagt. Thatsächlich richtet diese Nachtseite der Literatur in der moralischen Welt die größten Verheerungen an, da gewissenlose Buchhandlungen ihre Emissäre überallhin entsenden und das einfältige Publikum mit schwindelhaften Versprechungen von in Aussicht stehenden Gewinnen (z. B. Prämienbilder „gegen geringe Nachzahlung", hochelegante Wandspiegel, Goldschmuckgegenstände rc.) zum Abonnement förmlich pressen.

Diese Colportage-Artikel samt den anhängenden Prämien gehören zu dem gemeinsten Literaturausschuß, der geradezu eine Landplage bildet und vor dem nicht eindringlich genug gewarnt werden kann. Schon der Prospect ist ein Gemisch alberner Phrasen mit den üblichen Anpreisungen und den unvermeidlichen Holzschnitten. Bald nennt sich das Opus Volksroman, Criminalroman der Gegenwart, bald historisch-romantische Erzählung aus der Jetztzeit, illustrirter historischer Roman, Charaktergemälde oder dergleichen. In Wirklichkeit ist das Historische Bierbankpolitik, das Romantische Unnatur, die Gemälde elende Tüncherarbeit und die Charaktere sind total verzeichnete Romanfiguren. Der Hauptzweck derartiger Erzählungen ist größtmögliche Spannung und Aufregung der Leser; kein Mittel, diesen Zweck zu erreichen, ist zu erbärmlich. Einer der neuern Prospecte lautet: „Ein sensationeller Erfolg wird zweifellos dem neuesten Roman Victor von Falks beschieden sein: ‚Der Seelenverkäufer von Amsterdam oder Verkaufte deutsche Mädchen'. Verkauft! Verkuppelt! Vernichtet! Das ist das grausige Schicksal so vieler deutschen Frauen und Mädchen, die auf räthselhafte Weise mitten aus ihrer Familie, von der Seite des geliebten Mannes oder Bräutigams spurlos verschwinden. Das Meer ist tief und verschwiegen. Das Werk erscheint in Heften (die Zahl wird nicht angegeben) à 10 Pfennig und werden wöchentlich 2—4 Hefte ausgegeben. Hochachtungsvoll Friedrichs u. Co., Verlagsanstalt, Berlin NO., Landwehrstraße 11."

Sehr beliebt und ganz gebräuchlich ist bei den Lieferungsromanen die stark gewürzte Lockspeise einer Reihe vielsagender Kapitelüberschriften, die man füglich in drei Rubriken theilen kann, nämlich:

1. grauen- und schaudererregende, z. B.: In der Folterkammer, Der Freihof des Henkers, Unter den Bleidächern von Venedig, Die Blutnacht, Die Teufelsmaske, Unter den Rädern der Locomotive, Das Gespenst der Cholera ꝛc. ꝛc.;

2. mysteriöse, z. B.: Maria Theresia in der Kapuzinergruft, Das Geheimniß des Mönchs, Das Skelett auf dem Carneval, Das Bekenntniß des Wahnsinnigen, Die Hexe von Szegedin ꝛc. ꝛc.;

3. solche, welche einen lüstern-pikanten Inhalt andeuten sollen, z. B.: Die Favoritin des Sultans, Die Vorsteherin eines Heiratsbureaus, Im Boudoir der Tänzerin, Coulissen-Geheimnisse, Die schöne Sünderin, Ein Meister der Verführung ꝛc. ꝛc.

Aber nicht nur durch Ueberreizung der Phantasie wirken diese Hefte schädlich, sagt die Berliner Zeitschrift „Gegenwart", oft vergiften sie geradezu Herz und Gemüth der weniger Gebildeten. Das Gift ist meist um so gefährlicher, da die Schurken zwar bestraft, aber gewöhnlich als großartige Erscheinungen glorificirt werden. Der Räuber Fra Diavolo wird den Lesern wie folgt dargestellt: „Fra Diavolo! Die Romantik hat einen reichen Kranz von Liedern, Balladen und Sagen um die Manen dieses als Cavalier, als Banditenhäuptling, als Guerillaführer sich gleich hervorragend auszeichnenden Sterblichen gewunden, und ein großer Tondichter hat ihn zum Helden seiner unsterblichen Opernschöpfung gemacht."

Die Reichhaltigkeit dieses Literaturzweiges ist eine außerordentliche. Nach den uns zur Verfügung stehenden Verzeichnissen zu schließen, ist die Zahl der Sudelromane eine bedenklich hohe, und sie vermehrt sich noch von Jahr zu Jahr. Jedes sensationelle Ereigniß wird sofort von der Hintertreppen-Literatur ausgebeutet. Ueber den Tod des Königs von Bayern sind 13, über den des Kronprinzen Rudolf von Oesterreich und die damit verknüpften Ereignisse sind 22 verschiedene Romane erschienen; einer davon hat einen Absatz von 180 000 Exemplaren erzielt. Der Roman vom Mädchenmörder Schenk ist in mehr als 200 000 Exemplaren verbreitet worden. Kaum hat der Räuberhauptmann Athanasios die Eisenbahnreisenden ausgeplündert, so erscheint flugs der Roman „Der Fürst der Berge", welcher die Naturgeschichte des Wegelagerers haarklein zu erzählen weiß. Es soll nicht behauptet werden, daß alle literarischen Producte dieser Art direct sittlich anstößigen Inhalt haben, manche meiden das sogar geflissentlich, aber allesamt wenden sie sich an die niedersten Triebe des Menschen; alle Greuel, die der Menschengeist ersinnen kann, werden in behaglicher breiter Schilderung, vielfach verführerisch und zur Nachahmung reizend, vorgeführt; im ganzen Romane wimmelt es von Verbrechen, Unthaten, Greueln. Will die Spannung erlahmen, wird ein neues Scheusal eingeführt, welches dann für eine Weile aushält; so reiht sich an einem losen Faden Lieferung an Lieferung, schier endlos spinnt sich die Geschichte weiter, jeder Bogen bringt neue klingende Münze, bis es schließlich nur deshalb des grausamen Spiels genug ist, weil man ein anderes, wo möglich noch spannenderes Unternehmen in Bereit-

schaft hat. Die verruchten Hallunken, Räuber, Mörder, Ehebrecher, Auswürflinge aller Art werden von der „verdienten“ Strafe ereilt — aus ist die Geschichte; sie ist höchst moralisch, weil — schließlich die Tugend siegt. So geht es nicht bei einem, so ist es bei allen Romanen dieser Art der Fall.

Ein großer Theil speculirt außerdem auf die sinnliche Liebe und führt sich als „Specialität für junge Leute“ ein. Wenn man bedenkt, daß diese Literaturgattung ihr Absatzgebiet fast ausschließlich in den Kreisen der breiten Masse, unter unsern Arbeiterfamilien, bei den kleinen Handwerkern, beim Dienstpersonal und bei der heranwachsenden Jugend hat, so wird man den ganzen Schaden für unser Volksleben ermessen. Schon in wirtschaftlicher Beziehung ist der Schaden ein nicht geringer. Der Colporteur kommt ins Haus und legt seine Sachen vor: „Ein neuer wunderschöner Roman, ganz für das arbeitende Volk geschrieben, beispiellos billig, das Heft nur 10 Pfennig, für eine Woche macht das ja nichts; hier sind die beiden ersten Hefte, Sie können dieselben aufschneiden und lesen; wenn sie Ihnen nicht gefallen, nehme ich sie ohne Kosten in jedem Zustande zurück!“ Der Versuchung kann man nicht widerstehen: man behält die Hefte, sie gefallen, die Fortsetzung wird genommen; der Colporteur muß „zur Legitimation“ einen Schein haben, dieser wird unterschrieben; damit verpflichtet sich der Abnehmer auf alle folgenden Lieferungen, deren Zahl niemals angegeben wird. Es muß weiter bezahlt werden, und wenn sich jemand dessen weigert, kommt der Principal des Colporteurs als Shylock, der auf seinem Scheine besteht; schon aus Furcht vor Weiterungen bezahlt man bis zum Ende — dann hat man einen Quark, für den niemand mehr Interesse hat. Mit Vorliebe ist die Handlung in höhere und gebildete Stände verlegt, mit der Tendenz, dieselben in den Schmutz zu ziehen. Paläste, dann auch Klöster, berüchtigte Locale der Großstädte, Räuberhöhlen sind meist die Schauplätze für die ekelhaftesten Scenen.

Halb Betrügerei, halb Unsittlichkeit — mit diesen Worten sind die meisten Werke dieses Genres gekennzeichnet. Uns erscheint in dieser Hinsicht eine Verfügung der Kgl. Regierung zu Kassel wichtig genug, um sie hierher zu setzen. Sie lautet: „Es ist auf dienstlichem Wege zu unserer Kenntniß gekommen, daß durch umherziehende Colporteure zumal auf dem Lande innerhalb des diesseitigen Bezirkes hie und da eine Schmutzliteratur feilgeboten bezw. vertrieben wird, welche nicht nur die sittlichen Grundlagen des Volkslebens zu untergraben droht, sondern insbesondere auch auf die Schuljugend, welcher derartige Unterhaltungsschriften zu Hause zugänglich sind, höchst nachtheilig wirkt. Zur Verhütung dieses Mißstandes wollen die Herren Landräthe durch Vermittelung der Schulvorstände die Lehrer anweisen, daß dieselben von dem stattgehabten Verkauf baldmöglichst dem betreffenden Ortsvorstande Nachricht geben, welcher unter Einreichung eines Exemplars der betreffenden Schrift wegen strafrechtlicher Verfolgung das Nöthige veranlassen wird.“ Es wäre wünschenswerth, daß man in den übrigen Landestheilen diesem Beispiele folgte, da fast in allen über Colportage von Schandliteratur geklagt wird.

Es liegen eine Reihe von Geständnissen vor, nach denen schwere Verbrecher ihren geistigen Ruin selbst auf derartige Lectüre zurückführten. Der 23jährige

Brandstifter Hammer, welcher im Sommer des Jahres 1882 die Stadt Koblenz beunruhigte, ist nach seiner Aussage durch die fortgesetzte Lectüre sogen. Schauerbroschüren zu seinen vielfachen Brandstiftungen veranlaßt worden. — Der im September 1892 in Elberfeld hingerichtete Gattenmörder Ignaz Eckardt gestand vor seinem Tode, daß er seit mehreren Jahren dem religiösen Leben ganz entfremdet gewesen sei. Als Ursache seiner religiösen Gleichgiltigkeit bezeichnet er die schlechte Gesellschaft. Direct glaubensfeindliche Schriften und Bücher hat er kaum gelesen, wohl aber mit Lust die in endlosen Lieferungen erscheinenden Colportageromane. — Der Raubmörder Francesconi in Wien, dem ein Briefträger zum Opfer fiel, hat nachgewiesenermaßen die Eingebung zu seinem Verbrechen aus einem Skandalroman geschöpft.

Wahrhaft erschütternd ist die Mittheilung eines Gefängnißgeistlichen, welcher Zeuge war, als ein bekannter Romanschriftsteller ein Gefängniß besuchte und für seine literarischen Zwecke der gesamten Einrichtung sowie den einzelnen Gefangenen genaue Aufmerksamkeit widmete. Als er bei diesem Rundgange von zwei jungen, verurtheilten Leuten erkannt wurde, erklärten diese ihm: „Sie verdienen die Ketten, welche wir tragen, mehr als wir. Wir sind nur deshalb hier, weil wir Ihre Lehren befolgt haben, und weil wir zwei oder drei Personen dazu verführten. Sie aber haben Tausende von jungen Leuten verführt, und die Ansteckung, welche Sie verbreitet haben, verlangt und findet täglich neue Opfer." Die ernste Wahrheit, welche dieser Anklage zu Grunde liegt, kann unmöglich verkannt werden. Die Welt schickt die Verbrecher, welche die Gesellschaft beunruhigen, ins Gefängniß, während sie die eigentlichen Urheber — gottlose Professoren, Lehrer und Schriftsteller — mit Ehren überhäuft.

Zur Erfindung des Luftballons. In der „Zeitschrift für Luftschiffahrt und Physik der Atmosphäre" 1893, Heft 1, S. 1—10, setzt Herr Moedebeck, Hauptmann und Compagniechef im schleswigschen Fußartillerie-Bataillon Nr. 9, es sich zur Aufgabe, „an der Hand vieler glaubwürdigen Documente und unter Berücksichtigung aller Verhältnisse, sowohl der geschichtlichen wie der aëronautisch-technischen", die Verdienste des Brasilianers B. L. de Gusmão (Gusman) um die Luftschiffahrt klarzulegen. Er beweist zunächst, daß derselbe der Erfinder des Luftballons ist. „Die Erfindungsgeschichte des Luftballons", so schreibt er, „zerfällt in drei Abschnitte: die vorbereitende Zeit, ausgehend von dem Werke des Jesuitenpaters Lana Prodromo ovvero Saggio di alcune invenzioni nuove, Brescia 1670, die Zeit der Erfindung in Portugal durch den Jesuitenpater Gusman 1709, und die Zeit des allgemeinen Bekanntwerdens der Erfindung durch Montgolfier und ihrer Verbesserung durch Charles 1783. . . . Francesco de Lana gebührt das Verdienst, den Gedanken, daß das archimedische Princip auch auf die Luft anwendbar sei, wenn die Luft, wie Torricelli nachgewiesen hatte, Gewicht besäße, zuerst bearbeitet und auf seine Nutzanwendung für ein Luftschiff hingewiesen zu haben. Sein Project, große metallene Kugeln zu construiren und luftleer zu machen, war jedoch nicht durchführbar." Die praktische Verwerthung jenes Gedankens sollte erst Gusman gelingen. Zu Santos in Brasilien (wahrscheinlich 1685) geboren, war dieser

etwa um 1709 nach Portugal gekommen und hatte den König Don Juan V. für die von ihm entworfenen Pläne eines Luftschiffes zu interessiren gewußt. Eine von ihm veröffentlichte Denkschrift: Manifesto summario paro os que ignoram poder se navigar pelo elemento do ar, ist uns erhalten geblieben. Im August des Jahres 1709 fand in Gegenwart des Königs und einer zahlreichen Volksmenge der Versuch mit dem neuen Luftschiff statt. „Francisco Leitão Ferreira, ein Zeitgenosse Gusmans," sagt Hauptmann Moedebeck, „gibt uns den ältesten authentischen Bericht über den höchst interessanten, im Jahre 1709 in Gegenwart Johanns V. und einer zahlreichen Volksmenge angestellten Versuch des Jesuitenpaters, ein Versuch, welcher gar keinen Zweifel darüber läßt, daß er sich eines Warmluftballons bedient hat. Ferreira schreibt wörtlich: ‚Der Versuch wurde in der That am 8. August des Jahres 1709 in dem Hörsaale (pateo) der casa da India vor Seiner Majestät und vielen Edelleuten und vor einer großen Menge Volkes gemacht mit einem Ballon (globo), welcher sanft bis zur Höhe (Decke?) des Gesandtschaftssaales stieg und der sich ebenfalls sanft niederließ. Der Ballon wurde durch einen gewissen brennenden Stoff in die Höhe getrieben, den der Erfinder selbst in Brand steckte. Dieser Versuch ging in dem Saal der Gesandtschaften vor sich.'" Einigen Schriftstellern gegenüber, welche zu Ungunsten Gusmans besonders den Umstand betonten, daß der Versuch in einem Saale stattfand, um so den Gegensatz zwischen Gusman und Montgolfier hervorzuheben, bemerkt Moedebeck: „Für die Thatsache der Erfindung des Luftballons ist es wohl völlig gleichgiltig, ob der Ballon im Freien oder im Zimmer aufgeflogen ist . . . Gusmans Gegner vergessen, daß auch Montgolfiers Versuche im Jahre 1782 zunächst mit Modellen im Zimmer ausgeführt wurden." Ferreiras Bericht wird in einer etwa um 1711 aufgesetzten Denkschrift im wesentlichen bestätigt. Auch diese läßt nämlich keinen Zweifel, daß der Ballon wirklich in die Höhe gestiegen ist. Es heißt dort: „In der That baute Gusman ein kleines Modell in Form eines kleinen Schiffes oder einer Mulde, das mit Segeltuch bedeckt und mit verschiedenen Gasen, Quintessenzen und andern Zuthaten angefüllt war. Darunter setzte er eine Flamme und ließ dieses Modell in Gegenwart Seiner Majestät und vieler anderen Personen im Gesandtschaftssaale in die Höhe steigen. Es stieß aber schon in geringer Höhe gegen die Wand und fiel zuletzt zur Erde, und da sich die Stoffe vermischten, fing es Feuer." — Weiterhin schließt Moedebeck aus den auf uns gekommenen ältesten Zeichnungen des Gusmanschen Luftschiffes, daß des Erfinders Streben sogar auf den Bau eines vollständig lenkbaren Schiffes gerichtet gewesen sei.

Mehrfach bezeichnet der verehrte Herr Verfasser den Erfinder des Luftballons als Jesuitenpater. Darin können wir ihm nicht beistimmen, wiewohl die gleiche Angabe sich bei manchen andern Schriftstellern findet. Bereits im Jahre 1863 hat P. Sommervogel S. J., der Herausgeber der neuen Ausgabe der Bibliothèque des Écrivains de la Compagnie de Jésus, sie in einer französischen Zeitschrift als irrig erwiesen. Im Anschluß an die biographischen Wörterbücher von Feller, Michaud, an die Geschichte der Gesellschaft Jesu von Crétineau-Joly und vielleicht noch andere Werke hatte auch jene Zeitschrift Gusman als Jesuiten

bezeichnet. Demgegenüber wies nun der genannte ausgezeichnete Kenner der Jesuitenliteratur darauf hin, daß Innocencio Francisco da Silva in seinem Diccionario bibliographico Portuguez (Lisboa 1858—1862, 7 voll. in 8°) auf Grund sorgfältiger Nachforschungen bezeuge, Bartholomeu Lourenço de Gusmão habe dem Weltclerus angehört und sei zu keiner Zeit seines Lebens Mitglied der Gesellschaft Jesu gewesen. Diesen positiven Angaben fügte P. Sommervogel zwei negative, aber für unsere Frage nicht unwichtige Zeugnisse bei: das des P. Ant. Franco S. J. und das der Patres de Backer S. J. Ersterer erwähnt in seiner Geschichte der portugiesischen Ordensprovinz (Synopsis annalium Societatis Jesu in Lusitania ab anno 1540 ad annum 1725. Augustae Vindelicorum et Graecii 1726, Fol.) an keiner Stelle den Namen des Erfinders des Luftballons, während er sonst auch über geringfügige Sachen berichtet. Auch in der von den Patres de Backer herausgegebenen Bibliothèque des Écrivains de la Compagnie de Jésus sucht man denselben vergebens.

Den vorstehenden Gründen können wir noch einen andern beifügen, welcher für sich allein schon durchschlagend wäre. Eingezogenen Erkundigungen zufolge findet sich nämlich in keinem der Jahreskataloge, welche die Mitglieder der portugiesischen und der brasilianischen Ordensprovinz während der Jahre 1700—1724 (Gusman starb 1724) enthalten, der Name Barth. Lour. de Gusmão; ebenso fehlt er in der Liste der im Jahre 1724 verstorbenen Mitglieder.

Daß Gusman auch in zeitgenössischen Berichten „Pater" genannt wird, darf nicht wundernehmen, da er in Brasilien geboren war und erst gegen 1709 nach Portugal kam; in Brasilien wurden nämlich und werden noch jetzt auch die Mitglieder des Weltclerus durchweg mit diesem Namen bezeichnet.







